خانة

وزرای

ی

۱۵

۱

[illegible] كل واحد منها ممكن [illegible] كانت [illegible] لما ان يكون واجبا او ممكنا والاول محال لانها [illegible]
[illegible] على [illegible] او بعضها او امر خارج عنها فان [illegible]
الشئ على [illegible] كل واحد منها لا استقل [illegible] وان كان
[illegible] ان كل واحد [illegible] ان يكون العلة [illegible] عنها وهو
[illegible] الواجب او ممكنة [illegible] جوده [illegible] فانه الموجود
[illegible] وجود جميع الممكنات [illegible] ان يكون موجودا [illegible]
[illegible] كان كل واحد بالنظر الى ذاته [illegible] جميع الممكنات بالنظر الى ذاته [illegible] يكون [illegible]
الغير ولا [illegible] الممكنات ممكن [illegible] ممكنات [illegible] بالنظر الى ذاته [illegible]
[illegible] شئ منها موجودا [illegible] فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات
[illegible] عنها [illegible] حاجة الى [illegible] الى الاجزاء [illegible] من الموجودات [illegible]
[illegible] الى الواجب [illegible] هذا استدلال [illegible] الموجودات على وجود الواجب [illegible]
[illegible] الموجودات [illegible] المنفصل

[illegible] فان قلت [illegible]
[illegible] الواجب [illegible] ان يكون [illegible] الواجب [illegible] ان يكون [illegible]
[illegible] المقام فانه لا [illegible] العلم

[illegible]

شرح اشارات

۱۵۶۱۹
۹۱۱۶۵

شرح اشارات

بسم الله الرحمن الرحيم الالهيات

قال الشيخ رحمه الله النمط الرابع في الوجود وعلله اقول الوجود ههنا هو الوجود
المطلق الذي يحمل على الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعلول بالتشكيك
والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزءا من ماهيتها
بل انما يكون عارضا لها فاذا هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ
في الوجود وعلله تنبيه قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو
المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص
بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من
الوجود وانت يتاتى لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول
هؤلاء لانك ومن يستحق ان تخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات قد
يقع عليها اسم واحد لا على الاشتراك الصرف بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان
فانكما لا تشكان في ان وقوعه على زيد وعمرو بمعنى واحد موجود فذلك
المعنى لا يخلو اما ان يكون بحيث يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا
من ان يناله الحس فقد اخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس
وهذا اعجب وان كان محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف
معين لا يتاتى ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل
متخيل فانه يتخصص لا محالة بشيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك لم
يكن ملائما لما ليس تلك الحال فلم يكن مقولا على كثيرين مختلفين في
تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته
الاصلية التي لا تختلف فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال
في كل كلي اقول يريد التنبيه على فساد قول من زعم ان الموجود
هو المحسوس وما في حكمه وهو المشبهة ومن يجري مجراهم ممن تذعن لقوته
الوهمية الحاكمة على ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها على المحسوسات
فقوله اذ الموجود هو المحسوس قضية وقوله ان ما لا يناله الحس بجوهره
ففرض وجوده محال كعكس نقيضها والجوهر هاهنا هو الذات ...

٢

كان بجوهره لانهم لا يجوزون وجود شيء يناله الحس بافعاله الغالبة وقوله
وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال
الجسم فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبق وذلك لان المحسوس هو ماله
مكان او وضع وهو اما جسم واما جسماني وهم ينكرون وجود ما لا يكون جسما ولا
جسمانيا والشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبائع المعقولة من المحسوسات
لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي هي مجردة عن الغواشي
الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان
الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو
الانسان المحمول على الاشخاص فانه من حيث هو كذا موجود في الخارج
والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ثم انه كان محسوسا وجب ان يكون الحاسة
مع لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان يكون مقولا على
انسان لا يكون في ذلك الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا
فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا فههنا موجود غير محسوس وهو الموجود
المعقول واعلم ان الانسان من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد
فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو
حيوان او ناطق او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ
قوله من حيث هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي
لا تختلف فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على
هذا البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب
اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة
الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان الماخوذ مع الاشتراك
فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني يوجد في العقل فقط على
ما مرت الاشارة اليها وهم تنبيه ولعل قائلا منهم يقول ان الانسان مثلا
انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن

١١

حيث هو كذلك فهو محسوس فتنبهه وتقول ان الحال في كل عضو كلي مما نو كونه او
تركبه كالحال في الانسان نفسه اقول هذا هو الوهم وهولان يقال انهم قالوا
في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل الا ولا عضاء
ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه ويحس به والشيخ لم يستدل
باتضاح الحال في معقولية الانسان لان الاشتغال بالمثال انما يكون خروجا
من المقصود بل نبه على ان الحال في كل واحد من الاعضاء او الاجزاء في كونه
ذا طبيعة معقولة غير محسوسة كالحال في الانسان تنبيه انه لو كان كل
موجود بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس
والوهم ولكان العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه
الاصول فليس شيء من العشق والخجل والوجل والغضب والشجاعة
والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور المحسوسة
فما ظنك بموجودات ان كانت خارجة الذوات عن درجات المحسوسات
وعلايقها اقول لما نبه على ان في كل محسوس شيئا ليس بمحسوس ولا
بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس
والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على
ان للمحسوسات علايق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور
المدركة بالوهم كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم
وان لم يكن مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست بمدركة باحدهما
اصلا واذا كان حال الحواس المحسوسات وعلايقها هذه فان ثبت
وجود اشياء خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا يكون
محسوسة والموهومة تنبيه كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو
بها حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال كل حق وجوده
اقول الحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل والمراد به ذو
الحقيقة ويدل به [illegible] على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها
الوجود الدائم ومنها حال القول او العقد الذي يدل على حال الشيء الخارج

اذا كان مطابقا للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق
باعتبار نسبة الامر اليه والمراد هاهنا هو المعنى الاول واعلم ان المقصود
من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبداء للوجود غير محسوس
فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها
حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة التي بها هو هو غير
قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود وهو ان المبداء الاول الذي يعطي
كل ذي حقيقة تحقق وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا هو تصريح بالمقصود
مما مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبداء الاول
بسائر الحقايق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان اقناعي وليس
كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هو حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم
خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكم ثبت على كل حقيقة تنبيه الشيء
قد يكون معلولا باعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك
ان تعتبر بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط الذي هو ضلعه
ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة مثلثية كانهما علتاه المادية والصورية
واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة
تقوم مثلثيته وتكون جزءا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او العلة
الغائية التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية اقول يريد ان يشير الى
العلل وهي اما علل لماهية الشيء او علل لوجوده والاولى تنقسم الى
ما يكون به الشيء بالقوة وهو المادة والى ما يكون به الشيء بالفعل وهو الصورة
والثانية تنقسم الى ما يكون علة اما لان تكون عليتها بمقارنة الذات او بمباينتها
والاول هو الموضوع اي علة مقارنة للمعلول او مباينة والثاني هو ما يكون
نفسه او كونه علة للايجاد بان يكون الايجاد لاجله والاول هو الفاعل
والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليس من العلل الموجبة مما يكون
[illegible] من العلل الموجبة بخلاف الباقية [illegible] الفصل
وان كانا متقومين للنوع لكنهما ليسا من العلل لان كل واحد منهما

ومن النوع مقولا على الباقين بانه هو العلل والمعلولات لا يكون كذلك واذا
تبين ذلك فقول الشيخ الشيء قد يكون معلولا الى قوله كانهما علتان له المادية
ولم يقل هما علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانهما هما المادة والصورة مكونات
للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط على الوجه الذي يكون المادة
للصورة والخط ليس بصورة له لان نهاية المادة لا يكون صورة فيه وليسا
بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له
ولذلك شبههما بالمادة والصورة لا بالجنس والفصل واما حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى الى آخره اشارة الى علل الوجود ولما اقتصر
على الفاعل والغاية لحصول مقصوده هاهنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد
لفظة قد في قوله فقد يتعلق بعلة اخرى واشار بعد قوله وتكون الفاعلية
بقوله او الغاية الى ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بل تفيد فاعلية الفاعل
فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى
المعلول تنبيه اعلم انك تفهم معنى المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود
في الاعيان ام ليس بعد ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه
موجود في الاعيان اقول يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوده في
الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هاهنا الفرق بين
علل يفتقر الشيء اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر
اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك ذكر
الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
اليها في تحقق ذاته في العقل اشارة العلة الموجدة للشيء الذي له علل
مقومة للماهية علة لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي
علة الجمع بينها اقول لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل
الوجود وكان هذا النمط مشتملا على البحث عن علل الوجود اراد ان
يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بسائر العلل
وكيفية تعلق العلل بعضها باخرى واعلم ان المعلولات تنقسم الى ما لا مادة له

قده

والصورة والى ما له مادة وصورة والقسم الاول ينقسم الى ما هو موجود في موضوع
والى ما لا يوجد فيه والاول يحتاج في وجوده الى علة توجده والى موضوع
يقبله والثاني يحتاج الى علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لهذا القسم اذ
لم يكن له علل لماهيته والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة والصورة
والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشيء الذي له علل مقومة
لماهيته والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة اما للصورة وحدها او للصورة
والمادة معا مثال الاول النجار الذي هو علة الصورة للسرير دون مادته
واليه اشار بقوله علة لبعض العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق
الذي هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها وعلى
التقديرين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة فتكون هي
علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب
والى ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها قوله والعلة الغائية
التي لاجلها الشيء علة بماهيتها ومعناها لعلية العلة الفاعلية ومعلولة
لها في وجودها فان العلة الفاعلية علة ما لوجودها ان كانت من الغايات
التي تحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لمعناها اقول ماهية الغاية
ومعناها الشيء من حيث هو موجود اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات تنقسم
الى مبدع والى ما يحدث على ما ياتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد
مقارنة لوجود المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد
متاخرة بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن
ان تكون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم لا
يكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي
ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون بان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي
علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية
موجودة فماهية الغاية تكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل في بعض
الوجوه فلا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما قيد الغاية بقوله

ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير البيان خاصا بالقسم الثاني
واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون للافعال الطبيعية عللا غائية والقوى
الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها
ولا ان يقال انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف على وجود
المعلولات فاذا تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة الموجود
فلا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات والجواب ان
الطبيعة ما لم يقتض لذاتها شيئا كانتهاء مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك الشيء
فكون ذلك مقتضاها امر ثابت دال على وجود الشيء لها بالقوة وشعور
ما لها به قبل وجوده بالفعل فهو العلة الغائية لفعلها اشارة ان كانت
علة اولى فهي علة لكل وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود اقول
العلة الاولى لا يمكن ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق
ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها
مادة بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن
ان كان في الوجود علة اولى فهي علة فاعلة لكل وجود معلول ولكل
صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود تنبيه
كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره
فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون فان وجب فهو الحق
بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب لم يجز ان
يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته
شرط مثل شرط عدم علته صار واجبا وان لم تقرن بها شرط لا حصول
علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون باعتبار
ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب الوجود
لذاته واما ممكن الوجود بذاته اقول يريد قسمة الموجود الى
واجب الوجود لذاته والى الممكن لذاته والفاظه ظاهرة قوله فهو الحق
بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم هو القائم بذاته غير متعلق

الوجود نذكره على الاطلاق وهو اسم من اسماء الله تعالى اشارة ما حقه في نفسه
الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس وجوده اولى من عدمه من حيث
هو ممكن فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته فوجود كل ممكن الوجود
هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره ان
الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان تكون موجودة الى غيرها او لا يحتاج والثاني
باطل لاستحالة ترجح احد شيئين متساويين من غير مرجح فاذا الاول حق والشيخ
اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته الى فساد القسم الثاني وبقوله
فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن الى استحالة
الترجح من غير مرجح وبقوله فان صار احدهما اولى فلحضور شيء او غيبته
الى ان الحق هو القسم الاول تنبيه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون
غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا اقول يريد اثبات واجب
الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك
الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك كالكلام في الاول فاما ان
ينتهي الى واجب او يدور الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشيخ لم يذكر
القسم الاول لانه المطلوب ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب اخر
ذكره فيما بعد بل ذكر الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه
فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها محتاجة
الى شيء خارج عنها تجب به قال الفاضل الشارح يمكن ان تقرر
البرهان عليه من غير تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر
على الوجه الاول في هذا الفصل وعلى الوجه الثاني في الفصل الذي
يليه والتقرير على الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن لها
بد من شيء يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل
موجود مغاير لها ولاحادها واجب ان تكون خارجا عنها وان لا يكون
ممكنا لكان منها فاذا هو واجب قال ايضا هذا الفصل يتوقف على

بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ لو جاز ذلك لامتنع الاستناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول وذلك عندهم جائز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فيستحيل لو حصل التسلسل ان كانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه حيث اذ كان في غرضه ان يذكره في اول النمط الخامس واول على هذا الكلام مواخذة لفظية وهو ان استناد الشيء الى ما قبله بالزمان محال اذ الاستناد الى معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في الزمانين يكون في احدهما معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان استناد كل ممكن الى اخر قبله لا الى اول ومراد هذا الفاضل منه هذا المعنى واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهى لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الى امثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن احادها يريد بيان ان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها تحتاج الى شيء خارج عنها على وجه ابسط يجعل الدعوى اعم ما اخذ اولا حكم على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا اي محتاجا الى شيء خارج قوله وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير ممكنة وكيف يتاتى هذا وانما تجب باحادها وهذا تقرير البرهان بالقسمة الى القسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان تقتضي علة فنقسم الجملة اقسام لان علة الجملة اما ان يكون كل الاحاد او بعضها او شيئا خارجا عنها قوله اما ان تقتضي علة الاحاد باسرها فتكون معلولة لذاتها فان تلك الجملة والكل شيء واحد واما الكل بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشيء لا يكون علة لها والثاني

باطل لان علة الشيء تجب ان يكون مقتضية له ووجود كل واحد من الاحاد ليس بمقتضي للجملة واعلم ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلثة انواع احدها ان لا يحصل عند اجتماع الاجزاء شيء غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع كشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل هناك بعد الاجتماع شيء اخر هو مبدا فعل واستعداد ما كالمزاج الحاصل بعد تركب الاسطقسات والمركب في الاول هو شيء مع شيء فقط وفي الثاني هو شيء لشيء مع شيء وفي الثالث هو شيء من شيء مع شيء ولما كانت الجملة المفروضة ها هنا من النوع الاول حمل الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شيء واحد قوله واما ان تقتضي علة هي بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولى بالعلية لان كل بعض يفرض علة فالبعض الذي هو علته فذلك البعض اولى منه بالعلية قوله واما ان يقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي معناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل على صحة هذا القسم اشارة كل علة جملة هي غير شيء من احادها فهي علة اولا للاحاد ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شيء ما علة لبعض الاحاد دون البعض فلم يكن علة للجملة على الاطلاق اقول لما ثبت ان كل جملة معلولات تفرض فهي محتاجة الى علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت اولا علة لواحد واحد وبينها بالخلف فنفرض كل واحد من الاحاد غير محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها وهذا خلف او بعض الاحاد غير محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما تبين بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لنفسه ولا لعلله

داخل في

وليس بعض الاحاد
لان علته اولى بذلك منه
بيان فساد القسم الثاني
ومعناه ان كل واحد
من الجملة لما كان معلولا

وكلما ليس علة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة فاورد هذا الفصل لبيان
المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد الشيخ ذلك لما قيّد علة الجملة في
صدر الفصل بكونها غير شيء من احادها والاشبه ان مراده بيان ان
الممكنات لما افتقرت جملتها الى علة خارجة فتلك العلة يجب ان يكون ايضا
لاحادها افرادا لما قدمناه اشارة كل جملة مترتبة من علل ومعلولات
على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة او
قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات مترتبة متوالية
سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على علة غير معلولة
احتاجت الى علة خارجة عنها فذكرها هنا انها ان اشتملت على علة كانت
تلك العلة طرفا لا محالة فكانت واجبة غير ممكنة اشارة كل سلسلة
مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية فقد ظهر انها
اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى علة خارجة عنها لكنها متصل
بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية
فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته لما فرغ من بيان المقدمات
انتهى الى انتاج المطلوب فذكر ان كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات
كانت متناهية او غير متناهية فلا يخلو اما ان لا يكون مشتملة على علة
غير معلولة او يكون مشتملة عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها
الى علة خارجة عنها هي طرف لها لا محالة والا يمكن ان يكون تلك الخارجة
ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة
من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي
اشتمالها على طرف وعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب
كما مر فاذا كل سلسلة ينتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب
وها هنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور وان
كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب ايضا
لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان البيان المذكور

متناول الا ان يذكر الشيخ له قسما اشارة وفي بعض النسخ تنبيه كل اشياء تختلف باعيانها
وتتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف
به لازما لما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا منكر واما
ان يكون ما يتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون
ما تختلف به عارضا عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر اقول هذه قسمة
يحتاج اليها في بيان توحيد واجب الوجود وتقريرها ان الاشياء قد تختلف
بالاعيان كهذا الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما باعتبار كالعاقل
والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في امر مقوم كزيد
وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض
في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر مقوم تشتمل لا محالة على
امرين قد اجتمعا فيه احدهما ما تختلف به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا
يخلو اما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول
هو اللزوم والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب
ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم للناطق
والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون من جانب
ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرضنا في الكتاب اما اذا كان شيئا واحدا
وكان لازما للجزء المقوم الذي يكون به الاتفاق لوجاز التكثر كان
المركب منهما شخصا واحدا لا غير فيكون نوعه في شخص ذلك وهذا لم
يذكر في الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض
فلا يخلو اما ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده
ايضا ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك العرض
عند اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الموجود مقوم
لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين او بالعكس
ووجوده ليس ايضا بمنكر وهو كالانسانية المعروضة لهذا و
ذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان الانسانية

مقومة لها وهي معروضة لما اختلفت من التشخصيت ونايخ الكتاب غني عن
الشرح اشارة قد يجوز ان يكون ماهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان يكون
صفة له سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة
التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب
صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا شيء متقدم بالوجود قبل الوجود
اقول هذه مقدمة اخرى لمسألة التوحيد ومثال كون الشيء سببا لصفة من
صفاته كون الاثنينية سببا للزوجية للاثنين ومثال كون صفة ما هي
الفصل سببا لصفة اخرى هي الخاصة كون الناطقية سببا للمتعجبية
ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة اخرى كون المتعجبية سببا
للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لاخرى مثلها كون
اتصاف الجسم باللون سببا لكونه مرئيا والفرق بين الوجود (الصفة) وبين ساير
الصفات هاهنا ان ساير الصفات انما توجب بسبب الماهية والماهية
توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور ساير الصفات عن الماهية
عن الماهية وصدور بعضها عن بعض ولم يجز صدور
الوجود من شيء منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع
اضطرابا ظن بسببه ان عقول العقلاء واوهام الحكماء مضطربة وذلك
انه استدل على ان الوجود لا يقع على الموجودات بالاشتراك اللفظي
بدلائل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شيء واحد
في الجميع على السواء حتى صرح بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات
تعالى عن ذلك ثم تردد في ان وجود الممكنات امر عارض لماهياتها
وكان قد حكم بان وجود الواجب عارض لماهيته غير وجوده تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود الواجب عارضا
لماهيته لزمه ان لا يكون ذلك الوجود مساويا للوجودات المعلولة
واما وقوع الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي
ومنشأ هذا الغلط هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الواقع

بالتشكيك على اشياء مختلفة انما تقع عليها لا بالاشتراك اللفظي ووقوع العين على
مفهومات بل بمعنى واحد في الجميع ولكن لا على السواء ووقوع الانسان على الاشخاص
بل على الاختلاف اما بالتقدم والتاخير ووقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي
المقدار واما بالاولوية وعدمها ووقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم
بوجه اخر غير الذي هو به واحد واما بالقوة والضعف ووقوع الابيض على
الثلج والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع على العلة ومعلولها
بالتقديم والتاخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها وعلى القار كالسواد
والحركة بالقوة والضعف بل على الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعنى الواحد
المقول على اشياء مختلفة لا على السواء ليس ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك
الاشياء لان الماهية لا تختلف والجزء ايضا بل انما يكون عارضا خارجيا لازما
او مفارقا فمثلا كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء
فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لهما بل هو امر لازم اياهما من خارج وذلك
لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان انواعا من الالوان لا نهاية
لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل تقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد
كالبياض او الحمرة او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازما لتلك
الماهية غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجودات
الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اول على ماهيات
الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضا يقع عليها وقوع لازم
خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها
وذلك لان الوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا
يلزم من ذلك تساوي ملزوماتها التي هي وجود الواجب ووجودات
الممكنات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا
اوردها هنا شبهة مفصلة واشير الى وجوه انحلالها اجمالا قال لما ثبت
ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود يقتضي اما عروض الماهية
او لا عروضها او لا يقتضي شيئا منهما والاول والثاني يقتضيان تساوي

الواجب والممكن في العروض واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا
الى سبب منفصل يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا
والجواب ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع على الانوار بالتساوي
مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار وكذلك
الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استهلاك الحيوة او استعداد تبدل
الصورة النوعية بخلاف سائر الحرارات وذلك لاختلاف ملزومات النور
والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود متساويا على ما قلتم لكان المحتاج
الى سبب يقتضي العروض هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم
العروض المحوج الى وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض على ان الحق
ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكماء على ان عقول البشر لا تدرك حقيقة
الاله تعالى وعلى انها تدرك وجوده كيف والوجود عندهم اولى التصور
فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده لان دليلهم الذي عليه يعولون
وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم
مغاير لما ليس بمعلوم فههنا وجوده تعالى معلوم وحقيقته غير معلومة
فوجوده مغاير لحقيقته والا لما افترق والجواب ان الحقيقة التي
لا تدركها العقول هو وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية
التي هي المبدأ الاول للكل والوجود الذي يدركه هو الوجود المطلق
الذي هو لازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو اولى التصور
وادراك اللازم لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك
الوجود ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقة الاله غير مدركة
وكون الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالى للوجود المطلق
المدرك لا لوجوده الخاص ومنها قوله لو لم تكن حقيقة الواجب الا
مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في علية وجود
الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزءا منها لكان علة
الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب ان حقيقة

الواجب

الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لسائر
الوجودات بتمامه بالذات ومنها قوله انهم اتفقوا على ان الطبيعة النوعية يصح
على كل فرد منها ما يصح على سائر افرادها كما ذكروا في اثبات هيولى الافلاك
وفي ابطال مذهب ديمقراطيس في الجزء الذي لا يتجزى وفي وجوب كون الابعاد
الجسمانية في مادة اذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية لا يجوز ان يختلف
مقتضياتها اعني العروض للماهية واللاعروض والجواب ان الوجود
ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية تكون في الاشخاص على السواء
ويقع عليها بالتواطؤ والوجود ليس كذلك ثم انه اعترض على قول الشيخ في
هذا الفصل لو كانت الماهية مقتضية لوجودها لكانت متقدمة على
الوجود بالوجود قال لا معنى لتقدم العلة بالوجود الا تأثيرها وحينئذ
يكون التالية المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخرى والجواب انه علم
بالضرورة ان تأثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء لا يكون شرطا لنفسه
وايضا هب ان التقدم هو التأثير لكن الماهية لا تتصور تؤثر الا اذا
كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في الاعيان اعني وجودها شرطا
في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية
قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك فاعلة لم لا يمكن غير
تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على ان تصوره ان للماهية
ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان
كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل
لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا
وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل
من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذا اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها
المسمى بالوجود وجود اخر حتى يجتمعان اجتماع المقبول والقابل

محال وإليه هذا القسم أشار بقوله وإن لم يكن تعينه لذلك بل لأمر آخر فهو معلول
ثم شرع في تفصيل الأقسام فبين أن القسم الأول وهو أن يكون معنى واجب
الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لأن التعين إما أن يكون هو الماهية أو
صفة للماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كونه
الوجود بسبب الماهية أم بسبب صفة أخرى وقد تقرر بطلان ذلك في
الفصل المتقدم وذلك معنى قوله لأنه إن كان واجب الوجود لازما لتعينه
كان الوجود لازما لماهية غيره أو صفة وذلك محال ثم بين أن القسم الثاني
وهو أن يكون الوجود الواجب عارضا لتعينه المعلول لغيره أولى بأن يكون
محالا لأن عروض ذلك الوجود للتعين يقتضي الافتقار إلى سبب يقتضي
العروض والتعين معلول أيضا لغيره فإذا تضاعف الافتقار إلى الغير
وذلك معنى قوله وإن كان عارضا فهو أولى بأن يكون لعلة ثم أشار
إلى القسم الثالث وهو أن يكون التعين المعلول للغير عارضا لوجود الواجب
الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا وبين أن هذا القسم أيضا محال
لأنه يقتضي كون الواجب الوجود معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين
وإليه أشار بقوله فهو لعلة ثم الكلام في استحالة معنى آخر وهو أن التعين
لا يمكن أن يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة
فإذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة خاصة وحينئذ لا يخلو إما
أن يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة للتعين بعين ذلك
التعين العارض لها أو يكون بسبب تعين آخر خصصها أولا ثم عرض
لها التعين الأول بعد تخصصها وهذان قسمان القسم الأول أن التعين
المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة قد
تخصصت بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لأنه يقتضي أن
يكون الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين وأشار
إليه بقوله فإن كان ذلك وما تعين به ماهيته واحدا فتلك العلة
علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظة ذلك إشارة

بقوله وإن كان ما تعين به عارضا لذلك

المتعين ٩

إلى الماهية إذا كانت فلكونها وجودها والحاصل أن الماهية إنما تكون قابلة
للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط ثم قال إذ ذكر الشيخ في هذا الفصل أن الماهية
تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها مؤثرة من غير اعتبار اقترانها بالوجود
لأنها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل مع الوجود ولا يلزم من ذلك
كونها معدومة بل إنما تكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي
موجودة أو معدومة والجواب أن عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضائها
صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فإن انفكاكها عن الوجود
من حيث هي هي محال فضلا عن أن يكون مؤثرة فإذا لا يتصور كونها مؤثرة
في الوجود الذي لا ينفك حالة التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي
ذهب إليه هذا الفاضل وهذه المباحث وإن كانت مؤدية إلى الإطناب
غير متعلقة بهذا الكتاب في هذا الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في
هذه المسألة التي هي أعظم المسائل الإلهية شأنا في هذا الكتاب وسائر
كتبه كان التنبيه على مزال أقدامه واجبا لئلا تتدنس عقائد المبتدئين
باقتفاء أثره اشارة واجب الوجود المتعين أول هذا الفصل مشتمل
على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره أن واجب الوجود
ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لأن الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا
يوجد في الخارج يمتنع أن يكون موجدا لغيره ثم إن تعينه إما أن يكون
هو لكونه واجب الوجود لا غير أو لا يكون لذلك بل يكون لأمر غير كونه
واجب الوجود أما القسم الأول فيقتضي أن لا يكون واجب الوجود
غير ذلك المتعين وهو المطلوب وإليه أشار الشيخ بقوله إن كان
تعينه ذلك لأنه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وأما القسم
الثاني فيقتضي أن يكون واجب الوجود المتعين معلولا لغيره لأن
معنى واجب الوجود حينئذ لا يخلو من أن يكون إما لازما لتعينه أو
معروضا أو ملزوما له وهذه هي الأقسام الأربعة المذكورة وكلها

محال

اي ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود
الواجب وما يتعين به ماهيته الخاصة المفروضة لذلك التعين واحدا فذلك الطبيعة
اي علة التعين المذكور علة لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون
تعين المعلول قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان
تخصصت بتعين آخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين كالكلام
في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان كان عروضه بعد
تعين اول سابق وكلامنا في ذلك وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد هو ان
يكون التعين المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا
محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير واليه اشار بقوله
وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة
القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة
القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل
الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الى قوله فلا واجب وجود غيره
احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله
وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر آخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون
التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
لتعينه الى هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الى
قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين
وقوله وان كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة جعله قسما رابعا قال
وعلى هذا تم افساد الاقسام الثلثة الاخيرة وبين صحة القسم الاول وتم الدليل
ثم جعل قوله ولان كان ما تعين به عارضا لذلك الى قوله وكلامنا
في ذلك تكرارا لان القسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم
يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد
انطباقا على متن كلامه والله اعلم بالصواب والفاضل الشارح ذكر
ايضا ان هذه الحجة مبنية على كون كل واحد من وجوب الوجود

وهو عارض

والتعين امرا ثبوتيا حتى يتم عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما
سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج على كونهما
سلبيين مع عنادية وابطال استدلالات او ردها على اثباتهما كذلك والحق
ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت
والانتفاء واحد والاشتغال بذلك هاهنا ليس بنافع ولا ضار لان الخصم متكلم
في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي
واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر في نفسها من
حيث هي واحدة لان مقتضى الطبيعة النوعية لا يختلف بل يجب اذا تكثرت
ان تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجي بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا
الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في
كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشي لان تعينات الاشخاص
من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شي ومن حيث تشترك في شي ليست
بتعينات وقوله انضمام التعين الى طبيعة ما يحتاج الى كون تلك الطبيعة
متعينة بتعين آخر ليس بشي ايضا لان الطبائع تتعين بالفصول كالانواع
المركبة من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم
هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون
خاصة شخصية فكما بانضياف معنى العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف
التعينات اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الى تعين آخر ولو كان التعين
بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشي مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل
كان شيئا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن
ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي
طولا لا يليق ان نورد في اثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو
واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعينه فتركب
ماهيته فليس ايضا بشي لان الوجود الغير العارض لماهية يباين
الوجود العارض للماهيات باللاعروض الذي لا يلزم من تعينه

الوجود بتركيب اللازم العبارة على ان الوجود ليس طبيعة نوعية تصير اشخاصا
بتعينات زائدة عليه كما ظنه قال اعلم من هذا ان الاشياء التي لها حد
نوعي واحد فانما يختلف بعلل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة
القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعه ان
يوجد شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل على
كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس
الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه قد بينت
مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد
اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كان تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة
لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل
لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة
او بسببها فاذا لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتعدد بالاشخاص لانها اذا
كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا
فلم يتعدد بالاشخاص واذا حصلت هذه الفائدة الكلية مما ذكره
بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل ان هذه الفائدة ... خاصة
على ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا الاشخاص وبيانه ان
الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا
للمعنى المشترك افتقر الشخص المتعين الى علة منفصلة كانت عامة
شاملة للاجناس والانواع ثم اذا تبين هاهنا ان النوع المتكثر بالتعين
العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود
ليس بمادي انتج ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشخاص
واما اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تكثر
محالها لكانت المحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى محال اخر
وتسلسل فالجواب عنه ان الشيء لا يكون بذاته قابلا للتكثر فلا
يتكثر الى شيء سبب التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل
التكثر لذاته اعني المادة فلا يحتاج في ان يتكثر الى قابل اخر

الذي

يحتاج

متباينة

ثلاث

بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس كل اشياء متماثلة
كيف اتفق فان المتماثلين بامر عارض انما يتكثر بماهيتهما ولا على كل اشياء
متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما يتكثر بفصولها بل هو خاص
بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في الخارج غير مختلفة الا
بالعوارض ولما لم يكن الوجود كذلك فقط سقط النقض الذي اورده
الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في الواجب والممكن من غير
مادة ثم قد حصل من هذا ان واجب الوجود واحد بحسب تعين
ذاته وان واجب الوجود لا يقال على كثرة اصلا هذه نتيجة لما مضى
وافاد بقوله بحسب تعين ذاته ان التعين ليس زائدا على ذاته
فان التعين انما يكون زائدا عند كون الذات مقولة على كثرة اشاره
لو التام ذات واجب الوجود من شيئين او اشياء تجتمع لوجب بها
وكان الواحد منها او كل واحد منها قبل واجب الوجود مقوما لواجب
الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى ولا في الكم اقول يريد نفي
التركيب والانقسام عن واجب الوجود على وجه كلي وسيفصل
ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون من اجزاء
متقدمة المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء يتقدم
المركب كخشبة السرير وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه
كصورة السرير ولا يكون وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود
السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل الى اجزائه
المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم الى الهيولي والصورة
وقد يكون بحسب الماهية كما للنوع الى الجنس والفصل وكل
واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء
المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء
ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب الوجود
لو التام من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود

جملة في

اسرع
المادة

الاصل عدم ... فقال

ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة او كان واجب
الوجود ماهية اخري غير الوجود الواجب اتصفت تلك الماهية بوجوب
الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف بالوحدة الصاير
بذلك واحدا لكان الواجب من اجزائه يعني الماهية المذكورة او كل
واحد منها كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوما
له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعني الي ماهية ووجوب وجود
مثلا ولا في الكم الي اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم
المركب من الهيولي والصورة لا يتقدمه احد جزئيه وهو الهيولي لان
الهيولي شي بالقوة ومتي حصلت فهو الجسم ولذلك قال الشيخ ولكان
الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدما اقول الهيولي في الكائنات
الفاسدات تتقدم بالزمان علي الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء
علي ما هو كالصورة اولي وقال ان قيل لعل الماهية المركبة ولئن
كانت ممكنة الافتقار الي اجزائها لكنها واجبة الوجود للاستغناء
عن السبب الخارجي وذلك بان تكون اجزاؤها واجبة اجبنا بان
الواجب من اجزاء ذلك المركب يمتنع ان تكون الا واحدا لما مر والباقي
يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير مركب قال وظهر من ذلك
ان هذه المسئلة مبنية علي مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ عنها
واقول المطلوب هاهنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق
بمسئلة التوحيد والقول لا ينبغي عليه لا يخلو عن تعسف ما وذلك
ظاهر اشارة كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته علي ما اعتبرنا
قبل فالوجود غير مقوم له في ذاته ولا يجوز ان يكون لازما لذاته
علي ما بان فبقي ان يكون عن غيره الداخل في مفهوم ذات الشي
اما جزء ماهيته بالقياس الي ماهيته واما تمام ماهيته بالقياس الي
اشخاصها علي ما اعتبرنا في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات
الشي فليس بمقوم له في ماهيته بل عارض من خارج فكل ما لا يظهر

ذاته
بالنعل
ماهيته

او تمام ماهيته فالوجود

الوجود في مفهوم ذاته بان يكون جزء ماهيته غير مقوم له في ماهيته بل هو عارض
له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته علي ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب
الماهية فاذا وجوده من غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذاتا
واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي لا يدخل الا في العقل بل الخاص
الذي هو المبدا الاول لجميع الموجودات وان ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته بسببه كل متعلق الوجود بالجسم
المحسوس يجب به لا بذاته الجسم المحسوس هو الاجسام النوعية ومتعلق
الوجود به ينقسم الي ما يتعلق وجوده به فقط وهو معلولاته لعني كمالاته
الثانية والي ما يتعلق وجوده به وبغيره وهو ساير الاعراض الجسمانية
والاول يجب بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصدق
عليه ان يقال يجب به لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود
ان الاعراض الجسمانية كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم
محسوس فهو متكثر بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الي هيولي وصورة
والمقصود بيان ان كل جسم ممكن وكبري القياس قوله وواجب الوجود
لا ينقسم في المعني ولا في الكم فيما سبق قوله وايضا كل جسم محسوس
فتجد جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسمية وهذا
برهان اخر علي ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسما
اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غيره ان كان
فلكيا نوعه في شخص هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته
نوعا محصلا علي ما مرت الاشارة اليه فتجد لكل جسم علي الاطلاق
جسما اخر من نوعه فمعني لفظة الا في قوله الا باعتبار جسميته اقتضت
لحوق الني في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل جسم نوعي
فتجد جسما اخر من نوعه ذلك او من غير نوعه الا باعتبار جسميته
وهذه القضية صغري البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما تجد
مثالا من نوعه فهو معلول قوله فكل جسم محسوس وكل متعلق به

الوجود
الكلام الاول في الجسم والكلام الثاني في الصادر منها
غير نوعه

معلول وهو الحاصل من الفصل فيتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به

اشارة واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهية ذلك الشيء لان سببية

كل ماهية لما سواه مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء

من ماهية شيء اعني الاشياء التي لها ماهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو

طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي

فلا يحتاج اذا الى ان ينفصل عنها بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته

ليس لها حد اذ ليس لها جنس وفصل اقول مر بيان نفي التركيب بحسب

الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيئا في ماهيته لان ماهية

ماسواه ليس بالوجود بل انما تقتضي امكان الوجود فقط وحقيقة الواجب

هي الوجود الواجب ثم احترز ان ينتقض حكمه هذا بالوجود فيقال ان

الواجب من حيث هو وجود واجب يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال

واما الوجود فليس بماهية شيء ولا جزء من ماهية شيء بل هو طار على

الماهيات كلها وذلك لان وجود الماهيات هو كونها في الخارج فهو امر ما على وجه ما

عارض لها من حيث هي معقولة فاذا واجب الوجود لا يشارك شيئا

من الماهيات في امر ذاتي جنسا كان او نوعا فلا يحتاج الى ان ينفصل

عن الماهيات بمعنى فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال

بعد الاشتراك في امر ذاتي يكون اما بالفصول او الاعراض اما مع عدم

الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح على

ذلك متعلقة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله

ان الشيخ التزم في الهيات الشفاء انفصال وجود الواجب عن سائر اذ

الموجودات بامر زائد قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين الواجب

والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب والجواب ان شرط

العدم امر زائد في الاعتبار فقط والشيخ لا يمنع الاعتبارات عن الواجب

والشيء لا يصير باعتبار عدم شيء له مركبا وايضا الشيء المتحقق في الخارج

بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في الخارج بذاته الى شيء غير ذاته

اما احتاج

اما احتاج الى ذلك في انفصاله عن غيره اخذ مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ

ليس لها جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد لا يحصل

الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه في البحث في المنطق والجواب عنه ان المقصود

هاهنا المناقشات في التركيب بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المستلزم

لذلك عنه ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في المنطق

عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة قد يوجد لها حدود

غير مركبة من الاجناس والفصول وبعض البسائط يوجب لها لوازم يوصل تعريفها بها

الذهن تصورها الى تصور الملزومات وتعريفاتها لا يقصر عن التعريف بالحدود

فهذا ما ذكرته في المنطق ولم تزده عليه شيئا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا

حد له واذ هو منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل

الى حقيقته بل لا وصول للعقول الى حقيقته فاذا لا تعريف له يقوم مقام الحد

وهم وتنبيه ربما ظن ان معنى الموجود لا في موضوع يعم الاول وغيره عموم الجنس

فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطأ لان الموجود لا في موضوع الذي هو كالرسم

للجوهر ليس يعني به الموجود بالفعل وجودا لا في موضوع حتى يكون من عرف

ان زيدا هو في نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية ذلك

الوجود بل معنى ما يحمل على الجوهر كالرسم وهو يشترك فيه الجواهر النوعية

عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة انما يكون وجودها لا في

موضوع وهذا الحمل يكون على زيد وعمرو لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا

بالفعل الذي هو جزء من كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه

موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب منه ومن معنى

زائد فالذي يمكن ان يحمل على زيد كالجنس ليس يصلح حمله على واجب الوجود

اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية

لغيره واعلم انه لما لم يكن الموجود بالفعل مقولا على المقولات المشهورة

كالجنس لم يصر باضافة معنى سلبي اليه جنسا لشيء فان الموجود لما لم يكن

من مقومات الماهية بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع جزءا من

المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعنى الجائي اليه جنسا للاعراض
التي هي موجودة في موضوع هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له فاجاب
عنه بالتنبيه على مفهوم الجوهر وعبارة الكتاب ظاهرة **تنبيه** الضد يقال
عند الجمهور على مساو في القوة ممانع وكل ما سوى الاول معلول والمعلول
لا يساوي المبدأ الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في غاية البعد طبعا والاول
لا يتعلق ذاته بشيء فضلا عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجه وهو غني عن
الشرح **تنبيه** الاول لا ضد له ولا ند له ولا جنس له ولا فصل له فلا اشارة اليه
الا بصريح العرفان العقلي اقول الند المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة
الاول معقول الذات قائمها فهو قيوم بري عن العلائق والعهد والمواد
وغيرها مما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما هذا حكمه فهو عاقل
لذاته معقول لذاته اقول يريد اثبات العلم للواجب الوجود فقال
الاول معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق
الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلائق اي عن
جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي انواع عدم الاحكام والضعف
والدرك وما يجري مجرى ذلك يقال في الامر عهدة اي لم يحكم بعد وفي
عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته على فلان اي ما ادرك فيه من
درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولى الاولى وما بعدها من
المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات وعن غيرها مما يجعل
الذات بحال زائدة اي عن المشخصات والعوارض التي يصير المعقول
لها محسوسا او متخيلا او موهوما والباقي ظاهر وقد احال على ما تبين
في النمط الثالث **تنبيه** تامل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته
عن الصمات الى تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الى اعتبار من خلقه
وفعله وان كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق واشرف
اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود

وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود والى مثل هذا اشير في
الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
[illegible] اقول ان هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اقول
ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه المتكلمون يستدلون
بحدوث الاجسام والاعراض على وجود الخالق وبالنظر في احوال
الخليقة على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيون يستدلون
ايضا بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال المحركات لا الى
نهاية على وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك على وجود
مبدأ اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وانه واجب
او ممكن على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على
صفاته ثم يستدلون بصفاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد
واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة على الطريقة الاولى بانه اوثق واشرف
وذلك لان اولى البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول
واما عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطي اليقين وهو
اذا كان للمطلوب علة لم يعرفها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين
المذكورتين في قوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم الاية
اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس على وجود الحق ومرتبة
الاستشهاد بالحق على كل شيء بازاء الطريقين ولما كان طريقة قوم
اصدق من الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصديق هو الملازم
من هنا النمط ٥ للصدق **النمط الخامس في الصنع والابداع** يريد بالصنع ايجاد شيء مسبوق
بالعدم على ما فسره في الفصل الاول وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد
وتنبيه شيء غير مسبوق بالعدم على ما سيبينه فيما بعد **وهم** وتنبيه انه قد يسبق الى الاوهام
العامية ان تعلق الشيء الذي يسمونه مفعولا بالشيء الذي يسمونه
فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمى به العامة المفعول مفعولا والفاعل
فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجده وصنعه وفعله وهذا اوجد

وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الى انه قد حصل الشيء من شيء آخر وجود
بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا وجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل
حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا كما يشاهد من
فقدان البناء وقيام البناء وحتى ان كثيرا منهم لا يتحاشى ان يقول لو جاز
على الباري العدم لما ضر عدمه وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج
الى الباري في ان اوجده اي اخرجه من العدم الى الوجود حتى كان
بذلك فاعلا واذ قد فعل حصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد
ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان مفتقرا
الى الباري من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا الى آخر والباري
ايضا وكذلك الى غير النهاية ونحن نوضح الحال في كيفية ذلك وفيما يجب
ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون ان احتياج الشيء المفعول الى فاعله انما
هو للمعنى المشترك بين معان الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود
المفعول بعد عدمه عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا حدث
فقد استغنى عنه حتى ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا والمناحل
اهل التميز منهم على ذلك شيئان احدهما مشاهدة بقاء الفعل كالبناء
بعد فناء الفاعل كالبناء والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين الاول ان
ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو خلف
الثاني ان الفعل لو كان محتاجا بعد حدوثه الى الفاعل لكان محتاجا اليه في
وجوده واذا لكان الفاعل ايضا كذلك ويتسلسل فقوله انه ينسبق
الى الاوهام العامية الى قوله بعد ما لم يكن اشارة الى تقرير الوهم حسب
ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت
الحاجة الى الفاعل الى قوله وقيام البناء اشارة الى نظر اهل التميز
منهم في ذلك واستدلالهم بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما
قال وقد يقولون ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يعترفون
بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا الجوهر حال بقائه محتاجا الى

الفاعل

الفاعل لكن جعلوه محتاجا الى اعراض غير باقية توجدها الفاعل فيه كالعرض
المسمى بالبقاء عند من يثبته منهم او غيره من سائر الاعراض عند من لا يثبته
فهؤلاء وان لم يجعلوه محتاجا الى الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا
الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة
بعد الحدوث واما من عداهم فهم القائلون وقوله لان العالم عنده انما
احتاج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل اشارة الى استدلالهم
الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان يفتقر الى الباري من حيث
هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني تنبيه
يجب علينا ان نحلل معنى قولنا صنع وفعل واوجد الى الاجزاء البسيطة
من مفهومه ونحذف عنه ما دخوله في الغرض دخول عرضي لما ذكر
ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
انه مفعول او مصنوع او موجد اراد ان يحلل المعنى المشترك بين هذه
الالفاظ وهو قولنا موجود بعد العدم بسبب شيء ما الى اجزائه البسيطة
وينظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج او بعضها معتبر فقط والباقي
معلول لذلك البعض بالعرض ليتعين المعنى المتعلق بالفاعل
اقول وانا استعمل لفظة الحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب
شيء للتخفيف ~~وقوله فنقول الحدث بدل قوله موجود بعد العدم~~
شيء فانا نقول له مفعول ولا نبالي الآن كان احدهما محمولا عليه الآخر
مساويا او اعم او اخص حتى يحتاج مثلا الى ان يزاد فيقال موجود بعد
العدم بسبب ذلك الشيء وبتحرك من الشيء ومباشرة بآلة وبقصد اختياري
او غيره وهو زيادة تلك المتولد هو الواقع بتعلق الفاعل والمباشر هو الواقع
بالقدرة وهو اربعة اجناس ما لا تقع مباينا لمحل القدرة كالعلة الواقعة بالنظر
المقدرين بمحله وضده كالحركات المتولدة من الاعتمادات والثالث
التأليف المتولد من المجاورة والرابع الالام المتولدة من الوهي والقائلين
بها اتفقوا على انها افعال الفاعل اسبابها ومقدورة له واختلفوا في الارادة

بدون توسط التولد

هل تولد افعال القلب وان الدواعي والعلوم هل تقع باسباب مباشرة العبد
واختلفوا في ان افعال الله هل يجوز ان يتولد بعضها من بعض وان يقع المتولد
المباشرة وابطل التولد بافتقار الحادث الى مختار واما تقسيم الحادث فلان
الحادثة مقدورة بالقدرة واقعة ولا يقصد قدرة الحادث على ... فيما اذا
كان ذلك الشيء مقدورا لمقدور او بطبع او تولد او غير ذلك او بغير
مقابلات هذه قلنا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذه امور زائدة
على كون الشيء مفعولا والذي تقابله ويكون بسببه فانا نقول لو قال فاعل
والدليل على هذه المساواة انه لو قال قائل فعل باله او بحركة او بفعل
او بطبع لم يكن او ردّ شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في
المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع ان يكون بالطبع واما
التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار فاذا قال فعل
بالاختيار كان فكانه قال انسان حيوان معناه انا نعبر هاهنا عن
معنى المحدث سواء كان مقولا على الآخر مساويا حتى يكون كل
مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
مفعولا ولا ينعكس او اخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس
ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين المعنيين وذكر ان المفعول
انما يكون اخص من المحدث اذا كان معنى المحدث بصريح لغة
معنى مختص مساويا لمعنى المفعول واشار الى الزيادات فذكر
اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه بتحريك من الفاعل
وقد لا يكون ثم المباشرة والآلة والمحدث بالمباشرة يقابله
المحدث بالآلة من وجه وهو ظاهر ويقابل المحدث بالتولد من
وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقول الحدوث الحركة عن
الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا
ثم يتولد من ذلك الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد
عن حدوث بالمباشرة ثم ذكر الاختيار والطبع وهما متقابلان

اقول

بالمفعول في احدها

من وجه والحدوث بما ظاهر والمقصود بيان ان المفعول لو كان مثلا مساويا
للمحدث بالاختيار او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر
ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على كل احداث يكون بارادة فاعله
وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه على معنى يعم الاحداث
والابداع فاستعمله الشيخ هاهنا على انه مساو للاحداث واستعمل المحدث
على انه مساو للمفعول والذي يقابله بمعنى المحدث على انه مساو للفاعل
واشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص مصيبا في ان كان هذا
البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم الفعل والدليل
عليه ان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان انضمام
مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان انضمام عين
ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل
الشارح هذا البحث لغوي صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا
وكون الثاني تناقضا ويصرحون به فلا معنى لالزام ذلك عليهم قال
والانصاف ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق
ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الى الادباء واذا
كان الامر كذلك صح ما قلناه اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة دون
لغة ولذلك لم يقتصر الشيخ على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد
مع اختلاف دلالاتها في اللغة العربية بل اوردها جميعا تنبيها على ان المقصود
هو المعنى المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى
مجردا والايجاد والصنع كانهما اشملا للاعتبار في اخذ وضع الفعل
بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون عن العرف لادعائهم
ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله فاعل مطابقة قولهم
بانه تعالى فاعل بارادة لان الفاعل في اللغة فاعل بالارادة فرد
الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انهم قالوا نحن نصطلح
على تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل وقول هذا الفاضل

انّ الحق معهم من جهة اللغة لانّ اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل الاحراق
ولا للماء فاعل للبرودة ليس بشيء والدليل عليه ما جاء في كلامهم توقّوا اوّل (اخرج)
البرد وتلقوا آخره فانّه يفعل بالابدان ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر
وعينان قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر او السحر
وامثال ذلك فانها اكثر من ان تحصى وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة
ان يقال فعل البرد او الخمر الخالي من ان يقال فعل بغير ارادة فلا يبقى الا ان يقال
انه مجاز فعليه الدليل مع انّ دعوى المجاز يقتضي تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلو
الكلام عن التناقض على انّ اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شيء ما فقط وهذا (ذلك)
يدل على ما ذهبنا اليه قوله فاذا كان مفهوم الفعل او كان بعض مفهوم الفعل
فليس يتصور ذلك في غرضنا في مفهوم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد
العدم كانه صفة لذلك الوجود محمولة عليه واما العدم فلن تتعلق بفاعل وجود المفعول
واما كون الوجود موصوفا بانه بعد العدم فانه ليس بفعل فاعل ولا جعل جاعل اذ
هذا الوجود لمثل هذا الجائز العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم فبقي ان يكون
تعلقه من حيث هو هذا الوجود اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان
يسبق وجوده العدم لما ذكر انه اصطلح هاهنا على ان معنى الفعل هو حصول
وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلح
عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر
في مقصوده شرع في تحليل ذلك المعنى وذكر انه يشتمل على ثلثة اشياء وجود
وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بيّن انّ العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه لا اثر
وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه صفة واجبة لمثل
هذا الوجود فانّ كثيرا من الممكنات يلحقها اوصاف تجب لها لذواتها
لا لشيء آخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل هو الوجود وليس هو الوجود
العام فانّ وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذا هو اما وجود شيء ليس
بواجب واما وجود ~~[illegible]~~ لشيء مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسيبيّن
في الفصل الثاني لهذا الفصل انّ المتعلق بالفاعل اولا وبالذات

لتعيين له
ايهما هو وقد ذكر الفاضل الشارح انّ البحث هاهنا يجب اما لتعيين الشيء
المحتاج الى الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ويحتمل لهما
الّا انّ حمله على الاول اولى قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان
وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لانّ الحدوث كيفية الوجود متأخرة
عنه وهو متأخر عن الايجاد المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن
علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب
اقول هذه فائدة افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن تكملة واشارة فلانّ
المعتبر انه باي الامرين يتعلق فنقول انّ مفهوم كونه غير واجب الوجود بذاته
بل بغيره لا يمتنع ان يكون على احد القسمين احدهما واجب الوجود بغيره دائما
والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما فانّ هذين يحمل عليهما واجب الوجود
بغيره ويسلب عنهما واجب الوجود بذاته من حيث المفهوم ولا يمنع شيء من
خارج واما مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد وهو في مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير واذا كان
معنيان احدهما اعم من الآخر ويحمل على مفهوميهما معنى فانّ ذلك المعنى
للاعم بذاته اولا وللاخص بعده لانّ ذلك المعنى لا يلحق الاخص
الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتى لو جاز هاهنا ان لا يكون مسبوق (فنقول بان ان هذا التعلق)
العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له في حد نفسه لم يكن هذا التعلق هو بسبب
الوجه الآخر ولانّ هذه الصفة دائمة الحمل على المحمولات ليس في
حال الحدوث فقط فهذا التعلق كائن دائما وكذلك لو كان لكونه مسبوق
العدم فليس هذا الوجود انما تعلق حال ما يكون بعد العدم فقط حتى
يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل يريد ان يبين انّ الوجود
المتعلق بالفاعل ~~هل يتعلق به لكونه واجب الوجود بغيره بالذات~~
ام لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فانّ بذلك يتبيّن فساد ما ذهب اليه الجمهور
فذكر اولا انّ الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لانّ
الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم الى غير مسبوق

بالغير المذكور في الفصل المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه ... ح

بالعدم وهو الواجب بغيره دائمًا وإما مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقتًا ما
فاذًا الواجب بالغير يشمل على هذين القسمين من حيث المفهوم الآن يمنع شيء
من خارج المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم فقد
يحمل عليهما معًا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبراها ان كل
معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون
للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه وبيان ذلك ان المعنى اللاحق للاخص
الا وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذا لو كان
لحوقه الاخص بذاته لما كان لاحقًا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتج القياس
المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره اولًا وبالذات وللمسبوق بالعدم
ثانيا وبسببه يعني بسبب الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق
بالعدم بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا (ان ص)
بغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان (بذاته)
اذًا ان التعلق هو بسبب الوجه الاخر اعني بسبب كونه واجبا بالغير فاذا
ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط بل (بذاته ثبت)
في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق بالمفعول دائما كائن بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه
فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله فهذا تقرير ما في الكتاب
واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم
يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب في الفصل السالف في ان المفتقر
الى الفاعل هو وجود الحادث والحاجة الى ذلك لعدم الخلاف
فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي الحدوث ام لا والدائم هل يفتقر
الى مؤثر ام لا فهذا هو محل الخلاف ومعنى قوله الواجب بالغير
ينقسم الى الدائم والى غير الدائم ليس الا ان الدائم يصح ان يكون

مفتقرا الى المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا
حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس
بصحيح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اي شيء يتعلق بفاعله فذهب الحكماء
الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان المتعلق حادثا او غير حادث وذهب الجمهور
الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف
به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل
السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان سبب تعلق هذا الوجود
بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك
ان التعلق حاصل في جميع اوقات هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان
مطلوبه يتم بذلك فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب
التعلق هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائما او غير دائم متعلق
بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا هو مطلوب الشيخ واما البحث عن علة الحاجة
اهو الامكان ام الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة
ان كان هو الحدوث وكان المحدث محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن
للشيخ هاهنا نظر كما صرح به في اخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان
الممكن غير موجود وغير متعلق بالفاعل لم يكن نافعا فلذلك لم يتعرض الشيخ
لهذا البحث واما قوله انه لم يبين ان الدائم هل يفتقر الى مؤثر ام لا فليس
بشيء ايضا لانه قد بين ان الواجب بالغير اعم من الدائم وان علة التعلق
بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجبا بغيره كان مفتقرا والا
فلا وهذا القدر كان بحسب غرضه هاهنا ثم قال والتحقيق ان الخلاف
هاهنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا ان يكون
العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول
لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادرا
واما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا
لفاعل مختار فاذا حصل الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي افتقاره

الي القادر المختار والثاني افتقاره الي العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك
ظهر ان الخلاف في هذه المسألة اقول هذا اصطلاح غير مرضي الخصمين
وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال على وجوب كون
العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله مختارا او غير
مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه انه محتاج الي محدث وان محدثه يجب
ان يكون مختارا لانه ان كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه
اولا فظهر انهم ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار
على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس متفقا عليه عندهم لان
مثبتي الاحوال من المعتزلة قائلون بذلك صريحا وايضا اصحاب هذا الفاضل المبدا و
الشارح اعني الاشاعرة يثبتون مع الاول قدماء ثمانية سموها صفات
للمبدا الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها لذاته و
معلولات معلولات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترزوا عن التصريح
به لفظا فلا محيص لهم عن ذلك معنى فظهر انهم غير متفقين على القول
بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة
فلم يذهبوا الي ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل ذهبوا
الي ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في
الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون
فعله غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الي فاعل
ازلي تام في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدا
الاول عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون الكل الذي هو فعله
ازليا وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الي انه ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الي ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته
وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية ذوي
المجبورين من الطبائع الجسمانية على ما سيجي بيانه تنبيه الحادث
بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي على

الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية
قبل لا يثبت مع البعد ومثل هذا فيه ايضا تجدد بعدية بعد قبلية باطلة
وليس تلك القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل
فقد يكون قبل ومع وبعد في شيء اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال
وقد علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير
لم يتألف من غير منقسمات فبين ان كل حادث فهو مسبوق بوجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا انه لم يتعرض
للتسمية في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد ما لم يكن يكون بعديته مع البعد و
هذه مضافة الي قبلية قد زالت فله قبل لا يوجد لا كقبلية الواحد على
الاثنين وامثالها التي يوجد القبل والبعد منهما معا بل قبل تزول
قبليته عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان
العدم كما كان قبل فقد يمكن ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون
قبل ومع وبعد فاذا هناك شيء يتجدد ويتصرم فهو غير قار الذات وهو متصل
في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا يقطع مسافة فيكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون
بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات
متصلة اتصال المسافة والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل
هذا المتصل لا يتألف من اجزاء لا تتجزى فاذا ثبت ان كل حادث
مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو المطلوب
وهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ الفصل و
قد نبه على انيته في هذا وسيشير في الفصل الذي يليه الي ماهيته ولذلك وسم
احد الفصلين بالتنبيه والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات
وانما اوردها ها هنا لاحتياجه اليها ولكونها غير مذكورة فيما مضى من
الكتاب واعلم انه انما نبه ها هنا على وجود الزمان قبل كل حادث

فائدة

بوجود القبلية والبعدية الخاصتين به هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية
اللتان لا يوجدان معًا وذلك لان الزمان قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة
لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الآخر فالقبلية والبعدية العارضتين
بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصرمة المتجددة
صالحة للحوق هذين المعنيين بذلك على وجود الزمان والمصنف تحرير الزمان بها
لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن سائر اقسام القبلية والبعدية
بانهما اللتان لا توجدان معًا ايضا ليس بتميز حقيقي لان المعبر يجري مجراهما
في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروف الآنية لم يلتفت الى ذلك والقبلية
والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافتان لا توجدان الا في العقل لان
الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان معًا فكيف
يوجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل لشيء يدل على وجود
معروضهما الذي هو الزمان في ذلك الشيء ولذلك استدل الشيخ بعروض
القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه واذا تقررت هذه المعاني فقد اندفع
اعتراض الفاضل الشارح بان هذه القبليات لو كانت كانت موجودة
في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل وجودها اخر بقبلية اخرى ويتسلسل
وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته ويلحق
ما سواه مما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح في جميع الازمنة ولا
اخل من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في
لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار الذهني ويندفع ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجد
معًا وقد قيل انهما لا يوجدان معًا هذا خلف وذلك لانهما اضافتان
عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما في العقل والجواب ان يوجد
في الخارج معًا ويندفع ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
الوجودية للزم اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المتقدم

بشيء ما يكون معقولا بسبب ذلك الشيء ويصلح لحوق الاعتبارات العقلية من حيث
هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض
هذا السبق المذكور في عدم الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان
يكون للزمان زمان اخر قال والفرق بان الزمان متقض لذاته فلذلك
استحقت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان اخر ولم يستحق
القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول ان
اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصص بعضها بالتقدم
دون البعض الاخر وان لم يكن كان اتصال كل جزء بالاخر
ماهية فيكون الزمان غير متصل بل مركبا من آنات الثاني انه يجوز
وجود قبلية وبعدية لا توجدان معًا في جزئين من الزمان من غير
زمان يغايرهما يقتضي تجويز كون العدم قبل وجود الحادث من غير
زمان يغايرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية
والبعدية يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء
اخر ولا يمكن مع القول بحادث هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة
الى ما هو اول الحوادث اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن الامس ليس
ما انه لم يوجد معه لان اليوم ايضا لم يوجد مع الغد وان سلمنا ان
معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما مغايرة
لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي
حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه انه لم
يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حتى كان امس فلفظة
كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون للزمان
زمان اخر قال والقول بمعية الزمان الحركة ايضا يقتضي مثل
هذا البيان وقوع الزمان في زمان اخر والجواب ان الزمان
ليس له ماهية غير اتصال الانقضاء والتجدد وذلك الاتصال
لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر

قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا يعارضين يعرضان
للاجزاء ويصير الاجزاء بسببهما متقدمة ومتاخرة بل تصور عدم الاستقرار
الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر للاجزاء المفروضة
لعدم الاستقرار لا الى شيء آخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما
له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما
يصير متقدما ومتاخرا بتصور عروضها له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه
التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا لا نقول اليوم امس لانه
الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما تشتمل على معنى
هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اقتران معنى
التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية فمعية ما هو في الزمان
للزمان غير المعية بالزمان اعني معية شيئين يتحدان في زمان واحد
لان الاولى تقتضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الى الزمان وهي
متى ذلك الشيء والاخرى تقتضي نسبتين لشيئين يشتركان في
منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى
زمان يغاير الموصوفين بالمعية ويحتاج في الثانية اليه اشارة ولكن
التجدد لا يمكن الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا الذي فيه قوة تغير
حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذا متعلق بحركة ومتحرك اعني
بتغير ومتغير لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية
الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد
وقبلا قد يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو
كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين
لا يجتمعات يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتقدم
اللذين بينه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يحصلا
الا مع تغير حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشيء يصح منه
التغير وهو الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا

في موضوع

اذن

في موضوع فهذا الاتصال متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم
يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا الاتصال
متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل السابق قد دل
على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذا
هو مسبوق بزمان اخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا
لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول لوجوب
تناهي الامتدادات ولما سياتي في النمط السادس فاذا الزمان يتعلق
بحركة يمكن ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال
يحتمل التقدير كما مضى بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل
فالزمان كم يقدر التغير اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبيينها
صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك
لان للحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتنقص
بنقصانه وللمسافة اجزاء يتقدم بعضها على بعض تقدما وضعيا يوجد المتقدم
والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة يتجزى بتجزية المسافة ويصير بعضها
متقدمة وبعضها متاخرة بازاء تقدم اجزاء المسافة وتاخرها الا ان
المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعات بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة
فالزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة المتقدم
والمتاخر اللذين لا يجتمعات فهذا بيان ما ذكره هاهنا وقد قال في الشفاء
بهذه العبارة وانت تعلم ان الحركة يلحقها ان ينقسم الى متقدم ومتاخر
وانما يوجد فيها المتقدم ~~والمتاخر~~ ما يكون منها في المتقدم من المسافة
والمتاخر منها ما يكون في المتاخر من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم
في الحركة لا يوجد مع المتاخر منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من
المسافة معا فيكون للتقدم والتاخر في الحركة خاصية تلحقها من

الحركة ليس من جهة ما هي

جهة ما هما للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم
والمتاخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتاخر ولها
مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد او المقدار فالزمان
فانها عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة
والا لكان البيان تحديدا بالدور هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد
الذي ذكره القدماء وغرضي من ايراده هذه النكتة الاخيرة
كل حادث فقد كان قبل وجوده ممكن الوجود فكان امكان وجوده حاصلا
وليس هو قدرة القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور
عليه لانه غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه
او انه غير ممكن في نفسه فتبين اذا ان هذا الامكان غير كون القادر عليه قادرا
وليس شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر
الى موضوع فالحادث يتقدمه قوة وجود وموضوع يريد بيان ان
كل حادث مسبوق بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل
وجوده اما ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال والثاني حق
فاذا له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة
القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في
نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء
لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر له في نفسه وكونه مقدورا عليه
امر له بالقياس الى القادر عليه فاذا كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا
عليه وهذا الامكان ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون لشيء
بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس
الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض فاذا
هو امر معقول بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي والامور المضافة
اعراض والاعراض لا توجد الا في موضوعاتها فاذا الحادث يتقدمه
امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى الوجود

ذلك

الموجود الموضوع يكون اربعة
وما له ان لا يكون محالا

ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي
هو عرض فيه هذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض واما
الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجوده
والذي هو الامكان بذلك ما يوجد في موضوع او في مادة او مع كما يقال البياض
يمكن ان يوجد او يحدث وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في
الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا لوجود ذلك
الشيء واما الذي لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا علاقة له
بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق
بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه
لكن الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف
فلا يكون هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته فهو عارض له وقد فرض
غير عارض لشيء هذا خلف ولما تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون
محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان
ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا
او صورا او مركبات او نفوسا تحدث مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات
هذه الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات
في موادها بالقوة وهي تختلف بالقرب والبعد وتزول عنها مع خروج
الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها
بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة فهي امور لازمة لماهياتها
عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب
والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف
بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه
الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اردت تحقيقه في هذا

الى

الموضع لنزول الاشكالات تورد هاهنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح
الشيء قبل وجوده في صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضة ذلك
بانه موصوف حينئذ بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته
للمعارضة بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط
يقتضيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله
لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا
لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان فالجواب
عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه
بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه
قائما بالعقل موجود في الخارج وللامكان اخذ يعتبره العقل وينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود الشيء في العقل
دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن على انها صورة
لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية لا توجد في
العقل على انها صورة شيء في الخارج بل على انها احكام الموجودات غير
موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون موجودة من حيث
هي محكوم عليها واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه
لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا للشيء ولا يجوز ان يكون
حالا في غيره لان نعت الشيء لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان
الشيء قبل وجوده حال في الموضوع فان معناه كون ذلك الشيء في
موضوعه بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشيء
من حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع
وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود مثل
هذا الشيء في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما قوله
لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود المتضايفين فهو
انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود

على الامكان

على الامكان فالجواب انه من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت
المتضايفين ولكن يكفيه ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمها عليه
في الخارج لكنه من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي
في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في
التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع او مادة
منقوض بالعقول والنفوس المفارقة والهيولى فانها ممكنة مع انها غير
متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر من الفرق بين الامكانين عند
تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل هذه الاشياء صفة لماهيتها المجردة
عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع وبها
بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا
الاعتبار كاضافة لمضاف اليه واما قوله لو قيل الشيء انما يحدث الا
اذا صار وجوده اولى ولا يصير وجوده اولى الا اذا كان له مادة قلنا
المقدمتان ممنوعتان اما الصغرى فلان الاولوية لو حصلت حال الحدوث
لكان الكلام في حدوث الحادث وتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل
الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا اما على وجودها او على عدمها والاول
يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث
قبلها كما اقتضى بعدها واما الكبرى فلما فالجواب عنه ان الشيء
لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع
تحقق وجوبه غير متاخر ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بالعلة التامة
استعداد مادة او موضوعه لقبوله وذلك الاستعداد يتعلق بشرائطه التي منها
الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم الابداعي على
ما يتكفل العلم الالهي عليه تنبيه الشيء قد يكون بعد الشيء من
وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما نحتاج الآن من
الجملة الى ما يكون باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكون في الزمان
معا فنقول اثبات الحدوث الذاتي للممكنات ولما كان تحقق الحدوث

الذاتية مبنيا على تحقق التاخر الذاتي لان الحدوث هو كون وجود الشي متاخرا
عن لا وجوده ينقسم الى زماني وذاتي لانقسام التاخر اليهما وقدم الشيخ تحقيق
معنى التاخر الذاتي على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان التاخر الذي يقال
لخمسة معان على ما حقق في الفلسفة الاولى احدها بالزمان والثاني بالرتبة
او الوضع الذي يكون التاخر المكاني صنفا منه الثالث بالشرف والرابع
بالطبع والخامس بالمعلولية والاخيران يشتركان في معنى واحد هو التاخر
بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الى اخر في تحققه ولا
يكون ذلك الاخر محتاجا الى ذلك الشي فالمحتاج هو المتاخر بالذات عن
المحتاج اليه لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يوجد
وجود المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية وهو
كحركة المفتاح بالقياس الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع
وهو كالكثير بالقياس الى الواحد وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتاخر
بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان ويرتفع كل واحد منهما
مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع
العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من
غير انعكاس فان المتقدم يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر
فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم وربما يقال للمعنى المشترك تاخر
بالطبع ويخصص التاخر بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها
في فاطيغورياس الشفاء كذلك وذلك انه قال عند ذكر التقدم
بالعلية وان كان يقال المتقدم بالطبع على المتقدم بالعلية والذات
واما في هذا الكتاب فقد سمى المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه
تمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه
ثم اطلق اسم التاخر بالذات صريحا على القسم الاخر وهو تاخر ما للشي
بحسب غيره عما له بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا
التاخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس

حقيقي لان المتاخر بالزمان او المرتبة او الوضع او الشرف يمكن ان يصير بالعرض متقدما
وهو هو لان المقتضي لتاخره هو امر عارض لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن
ان يفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه
الشيخ بانه الذي يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان
يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان يكون في
الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون ولذلك حكم الشيخ
على المعنى المشترك بينهما بالامكان العام الشامل للوجوب واللاوجوب وهو
قوله ولم يمتنع ان يكونا في الزمان معا قوله وذلك اذا كان
وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه فاستحق هذا الوجود الا بعد
حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه
وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل
الى ذلك الا مارا على الاخر وهو بيان للمتاخر بالذات بتقديره في
بعض اقسامه ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا
يعني المتاخر كالمعلول مثلا عن اخر يعني المتقدم كالعلة مثلا
ووجود المتقدم ليس عن المتاخر فاستحق المتاخر الوجود الا والمتقدم
حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علة ان كان له علة واما
المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود
لا عن المتاخر وليس يصل الى المتاخر من تلك العلة الا مارا على المتقدم
وذهب الفاضل الشارح الى ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات
المعلول ووجوده والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها
ولست ارى هذا التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا
مثل ما يقول تحركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا
نقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان كانا
معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا ايراد امثال للتقدم
الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح على التقدم

بالعلية فنقال ان كان المراد من تقدم العلة علي المعلول كونها مؤثرة فيه كان
معنى قولنا العلة متقدمة علي المعلول معناه انه المؤثر في الشي مؤثر فيه وهذا
تكرار خال عن الفائدة وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره
وجعل قول الشيخ الوجود لا يصل الي المعلول الا مارا علي العلة بيانا لذلك
ونسبه الي المجاز وجعل التمثيل بحركة اليد و المفتاح بيانا اخر غيره
ونسبه الي الركاكة واقول تقدم الشي الذي منه الوجود علي الشي الذي له
الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات
و الامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود المتقدم الزماني شرط
في وجود هذا التقدم قوله ثم انت تعلم ان حال الشي الذي يكون
للشي باعتبار ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من غيره قبلية بالذات
وكل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
بل انما يكون له الوجود عن غيره فاذا لا يكون له وجود قبل ان يكون
له وجود وهو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معنى التاخر الذاتي
شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره ان
حال الشي الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يكون
قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشي بحسب
ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون
للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي
ارتفاع الحال بحسب الذات والموجود عن الممكن بالذات
لو انفرد عن الغير لا استحق بحسب الخارج واما بحسب العقل فلا يستحق
العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود علته وعدمه
انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له فهذه الحالة اعني
التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحال التي له منفردا
عن الغير اما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم واما وجوده فهو

التقدم
التي
العدم

حال له بحسب الغير فاذا وجوده مسبوق اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث
الذاتي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه
يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذا وجوده مسبوق بلا
استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال في قول الشيخ انه يستحق العدم
لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار
ذاته من حيث هي هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا كان
ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون الانفراد انفرادا
والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج
فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان تعتبر اما مع وجود الغير او
مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا قيست الي الخارج لم يكن بين القسمين
الاخيرين فرق لانها ان لم تكن مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذا انفرادها
عن الغير و هذا معنى استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها
يقتضي تجردها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول
الشيخ او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه
انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف
على الاسم وتقدير الكلام ان تجرد تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها
قبل وجودها بالذات تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي
علي الحالة التي بها تكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا من
امور تحتاج الي ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة
علة بالفعل مثل الالة حاجة النجار الي القدوم او المادة حاجة النجار
الي الخشب او المعاون حاجة النشار الي نشار اخر او الوقت حاجة
الادمي الي الصيف او الي الداعي حاجة الاكل الي الجوع او زوال مانع
حاجة الغسال الي زوال الرجب يريد ان ينبه علي ان المعلول
لا يتخلف عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المجتمعة
لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضى ثم اشار الي بعض تلك الامور

وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كالطبيعة
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية لها مع الشعور فان علتيهما تين
الحركتين لا تحصل موجودة الا بهما وقوله او غير ذلك اشارة الى الحالة التي
للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير طبيعية ولا ارادية والى الحالة
التي تكون للعلل التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى
القسم الثاني اعني ما يخرج عن ذات العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل وقوله
ذكر منه ثلاثة اصناف يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون
اما وجودية واما عدمية والوجودية تكون اما شيئا ينضاف الى العلة
لتتمكن من العلية او شيئا لا ينضاف اليها والاول اما شيء يتوسط بينها وبين معلولها
كالآلة واما شيء لا يتوسط وهو اما ذات تنضاف اليها كالمعاون او وصف
لها كالداعي والثاني الذي لا ينضاف اليها اما محل لفعلها كالمادة واما
ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية كزوال المانع قوله او الوقت حاجة
الادمي الى الصيف لي حاجة متخذ الاديم وهو منسوب الى جمع الاديم والاديم
يجمع على ادم كافيق وافق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا على
ادمة كرغيف وارغفة والمنسوب اليها ادمي بفتح الالف والدال و
آدمي بمد الالف وكسر الدال والزمان هاهنا شرط وجودي لجودة
الصنعة لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل
بالارادة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موصوف
بانه فاعل بالارادة والدجن في قوله حاجة القصال الى زوال الدجن
هو الباس الغيم السماء وموضع القصر وعلى زوال المانع اعترض الفاضل
الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون جزء من العلة الموجودة والجواب
ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور اجزاء العلة بل ذكر انها مما له مدخل في
تتميم عليتها وصيرورتها علة بالفعل واعلم ان الامر العدمي ليس عدما
صرفا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث كذلك امر
ثابت في العقل فيصح ان يكون علة لما هو مثله كما يقال عدم العلة

علة

علة لعدم المعلول ويصح ان يكون شرطا لوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير جزءا من
المفهوم عن علته التامة ان كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعلم
المعلول متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كانت ذاتها
موجودة لا على تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا لما ذكر الامور التي بها تتم
بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود المعلول بها ذكر ان عدم المعلول يتعلق
بعدم شيء من تلك الجملة اما بعدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها
واما بعدم ذات العلة مطلقا قوله واذا لم يكن شيء معوق من خارج
وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول
على وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة
او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايهما
فرض ابدا كان ما بازائه ابدا او وقتا ما كان وقتا ما الخ فاذا كان الفاعل
موجودا ولا مانع ولم يكن هو لذاته علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال
المذكورة فوجود المعلول يتوقف على وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب
وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه
لانه موقوف على شيء لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا دون
وقت كان ما بازائه مثله قوله واذا جاز ان يكون شيء متشابه الحال
في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه دائما سرمدا فان لم يسم
هذا مفعولا لسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضايقة بعد ظهور المعنى
اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة لا اول لوجودها ولا اخر
وهي متشابهة الحال في كل شيء لا يتجدد لها ولا يزول عنها وله
معلول لم يبعد ان يجب عنها دائما وانما قال لم يبعد وان كان
من الواجب ان يقال وجب ان يجب عنه سرمدا لان مقصوده
هاهنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور يستبعدون وجود معلول
دائم الوجود وايضا القطع بوجود علة هذا شانها مبني على ان
العلة الاولى تمتنع ان تكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير

وذلك مما لم يبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر هاهنا على الحكم بالتجويز والاله
لا مبتدئ وانما عبر عن الدوام هاهنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على
اطلاق الزمان على النسبة التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في
امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات
الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها
الى بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا فان لم
يطلق لفظة المفعول عليه بسبب ان لم يتقدم عليه عدم بالزمان
فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر من ذلك ان
المفعول اعم من المحدث **تنبيه** الابداع هو ان يكون من الشيء وجود
لغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا
تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قوله
وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل
مسبوق بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو
ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا بعدم وتبيين ما انضاف
تفسير الابداع اليه ان الابداع هو ان يكون من الشيء وجود لغيره من غير ان
يسبقه عدم سبقا زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما
استعملهما في صدر النمط قوله والابداع اعلى رتبة من التكوين والاحداث
والتكوين هو ان يكون من الشيء وجود مادي والاحداث هو ان يكون من الشيء
وجود زماني وكل واحد منهما يقابل الابداع من وجه والابداع اقدم منهما لان
المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث
لامتناع كونهما مسبوقين بمادة اخرى وزمان اخر فاذا التكوين والاحداث
مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما
وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح **تنبيه
واشارة** كل شيء لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان ترجح احد
طرفي امكانه صار اولى لشيء وبسبب وان كان قد يمكن للعقل ان ينفعل

عن هذا التبيين ويفزع الى ضروب من البيان وهذا الترجح والتخصيص عن
ذلك الشيء اما ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد لم يجب بل هو في حد
الامكان عنه اذ لا يوجد للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجح
جذعا والحق انه يجب عنه الحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن
يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك
الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل ان ينفعل عنه ويفزع
الى ضروب من البيان كما يفزع الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين
اللتين لا يمكن ان تترجح احديهما على الاخرى من غير شيء اخر ينضاف اليها والى
غير ذلك مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور ذلك
الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا
وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان ممكنا عاد الكلام في طلب
سبب ترجحه جذعا الى جديدا وحديثا ولا يقف بل يؤدي الى الافتقار
بعد كل سبب الى سبب اخر لا الى نهاية ويلزم منه ان لا يكون ما فرض سببا
سببا وهو محال فاذن صدور الترجيح عن السبب الاول واجب
وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول عنها
لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت
واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة معا لاشتماله على
حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهود
لم ينازع فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته
واجبا وهذا مما نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار
انما يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب
تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها آ غير مفهوم ان علة ما بحيث
يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه شيئان فمن حيثيتين مختلفي المفهوم
مختلفي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من لوازمه او بالتفريق فان
فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة

متعلقين اما الماهية واما الى موجود واما بالتقديم تقول بلزم عنه اثنان معًا ليس
احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة يريد بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب
من حيث هو واحد الا شيئًا واحدًا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح
ولذلك وسم الفصل بالتنبيه [illegible] وانما كثرت مدافعة الناس اياه
لاغفالهم معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشيء بحيث
يجب عنه آ غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب لي علية لاحدهما غير علية للاخر
وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتهما فاذًا المفروض ليس شيئًا واحدًا
بل هو شيئان او شيء موصوف بصفتين متغايرتين وقد فرضناه واحدًا هذا خلف
فهذا القدر كاف في تقرير هذا المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيئان
اما ان يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من
لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فيما اذا امن مقوماته وفي بعض
النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من مقوماته والاخر
لوازمه ولا يكون من حيثية استلزامه ذلك اللازم هي بعينها حيثية
ذلك ويلزم ان يكون مبدأه حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته والالكلام فعاد
الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركيب اما في ماهية ذلك
الشيء او انه موجود بعد كونه شيئًا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في
الجسم بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول
بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته ووجوده
والثالث كما في الشيء المنقسم الى اجزائه او جزئياته فاذن كل ما يلزم عنه
اثنان معًا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم الحقيقة واشترط ان لا يكون
احدهما بتوسط للزوم الاشياء الكثيرة يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي لكن
البعض بتوسط البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية
لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها للوجود او لما يعرض [illegible]
بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب
عن اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد يوصف باشياء

كثيرة

كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم او قاعد وقد تقبل اشياء كثيرة كالجوهر للسواد
والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء
وقبوله لتلك الاشياء مختلفة وبعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد
لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدًا والجواب ان سلب الشيء
عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود
شيء واحد لا غير فانها تلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود
اشياء فوق واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال وبيانه ان السلب
[illegible] يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب
عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى
قابل ومقبول او الى قابل وشيء يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف حال القابل فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل
عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال لا يمتنع خروجه عنها واما صدور
الشيء عن الشيء لكن في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا لامتنع اسناد جميع
المعلولات الى مبدأ واحد لا يقال الصدور ايضًا لا يتحقق الا بعد تحقق
شيء يصدر عنه شيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين احدهما
امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معًا وكلامنا ليس
فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم
على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وقد يكون هو ذات العلة بعينها
ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة
لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا
محالة يكون ذلك الامر مختلفًا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما
مر اوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب
لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس
واجبًا وتلوت قوله تعالى لا احب الافلين فان الهوي في حظيرة الامكان

حضيض

او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته ع

كامر ع

يكون ع

وعند الوجود شئ واحد ع

لام

ان ع

تحقيقه ع

لهما وكلاهما منافيه ومعلول واحدا ان كان المعلول واحدا وكذلك الامر ع

اول ما وقال آخرون بل هذا الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من
زعم ان اصله وطينته غير معلولين لكن صنعته معلولة وهؤلاء قد جعلوا
في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب
الوجود لضدين او لعدة اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهؤلاء في حكم
الذين من قبلهم يريد بيان مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وان ينبه على ما هو الحق عنده منها واول
اختلافهم في الشيء الغني عن المؤثر الذي هو موجود لنفسه واجب لذاته هو
واحد ام اكثر من واحد والقائلون بانه اكثر من واحد افترقوا الى قائلين
بانها هذه الموجودات المحسوسة والى قائلين بانها غير ذلك فالفرقة
الاولى زعمت ان الافلاك والكواكب باشكالها وهيآتها ونضدها
والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان الممكن الحادث في العالم هو
الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير والشيخ رد عليهم بتذكير ما مر
من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوامه الى شيء غير
منقسم بحسب الحد والماهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية الى
اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشيء
من ذلك ممكن ثم استشهد على امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة
بتلك المبادي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الآفلين
في قصة ابرهيم عليه السلام حكاية عنه حين حكم بامتناع ربوبية الكواكب
حين افولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القائلة بان هذه
المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الى قائلين بان مادة هذه
المحسوسات وعنصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة اما
القائلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصورة
ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الى انها اجزاء هي اجسام اما
متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ديمقراطيس واما مختلفة
بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الى انها عنصر واحد

(هامش: صيغته — ذكره — لافولها — لاي ظ — متحده)

هو ماء او بخار او هواء او غير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة
من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة لها واجبة اما واحدة او
فوق واحدة اما القائلون بانها واحدة فهم بعض القائلين بالهيولى
المجردة وجميع من قال بالاجزاء او بالعنصر الواحد واما القائلون بانها
فوق واحدة فهم من جملة القائلين بالهيولى المجردة وهم الحرنانيون
الذين قالوا ان المبادي خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس والبارى واما
القائلون بان المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد
فهم الجاعلون وجوب الوجود للضدين خير وشرير يعبرون عنهما
تارة بيزدان واهرمن وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد على جميعهم بتذكير البرهان
على ان واجب الوجود واحد ومنهم من وافق على ان واجب الوجود
واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتداء
واراد وجود شيء عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة من اصناف شتى
في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان كل واحد منها وجد فالكل
وجد فيكون لما لا نهاية له من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا
وذلك محال وان لم يكن كلية حاصرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك وكيف
يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا
نهاية له فتكون موقوفة على ما لا نهاية له فينقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت
يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن
هؤلاء من قال ان العالم وجد حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يمكن وجوده الا حين وجد ومنهم من قال
لا يتعلق وجوده بحين وبشيء آخر بل بالفاعل ولا يسأل عن لم وهؤلاء
لما فرغ عن ذكر اقوال القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في
اقوال القائلين بانه واحد وهم بعد اتفاقهم على ذلك افترقوا فرقتين
ذهبت احداهما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون
وكثير من المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق بالعدم
الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولى ان واجب

(هامش: واهرمن — قوله — وهم — سابق)

الوجود لم يزل غير موجد لشيء ثم ابتدأ واوجد العالم بالارادة واحتجوا على
ذلك بان الحال لو لم يكن كذلك للزم القول بحوادث لا اول لها كما
ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها وجوب كون كل الحوادث
موجودة بالفعل لان كل واحد منها موجود فاذا يكون ما لا نهاية له
كلية منحصرة في الوجود والانحصار في شيء يناقض عدم التناهي وان
لم يكن لها كلية حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك
عقلا لانا نحكم على الكل الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد
والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الى قوله فانها في
حكم ذلك ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف
الوجود على انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة
غير المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الى هذه الحجة بقوله وكيف يمكن
ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فينقطع اليها ما لا نهاية له
ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهى الحجة ۶
يمتنع ان يزيد او ينقص والى هذه اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد
يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ثم ان هذه
الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت الذي حدث
فيه دون ساير الاوقات التي يمكن فرضها ما لا يتناهى قبله وبعده
افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الى قائل بثبوت التخصص
بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او الفاعل او لشيء
غيرهما والى قائل بنفي التخصص ~~بالوقت المعين اما لذات ذلك~~
~~الوقت او الفاعل او لشيء غيرهما الى قائل بنفي التخصيص~~ والحقيقة
لا فرق بين نافي التخصص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده
للغير فاذا الفرقة المذكورة افترقوا الى ثلث فرق فرقة
اعترفوا بتخصص ذلك الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك
التخصص غير الفاعل وهم جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين

ومن علي

ومن يجري مجراهم وهولاء انما يقولون بتخصص على سبيل الاولوية دون الوجوب
ويجعلون علة التخصص مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصص لذات
الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا
لان الوقت يتلو ذلك الوقت وهو قول ابي القسم البلخي المعروف بالكعبي
وجود ۶ ومن يتبعه وفرقة لم يعترفوا بالتخصص خوفا من العجز عن التعليل بل منهم ۶
ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر غير الفاعل وهو
لا يسأل عما يفعل واعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب استناده الى علة
غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار له ان يختار احد مقدوريه
على الاخر من غير تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره الماء في
انائين متساويين بالنسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة
وبغير ذلك من الامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري
ومن يحذو حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ
الى هذه الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الى قوله ولا يسأل عن لم في
الوجود ۶ اقوال المتكلمين بقوله هولاء هولاء قوله وبازاء هولاء قوم من القائلين (اي الحكماء)
بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب في جميع صفاته
واحواله الاولية وانه لم يتميز في العدم الصريح حالا اولى به فيها ان
بذاته واجب الوجود ۶ لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها انما اقول
لما فرغ عن بيان مذاهب المتكلمين شرع في بيان مذاهب الحكماء وبدأ
فاذن الفاعل ۶ بانهم يقولون ان واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية الخ
ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة
لوجب ان يكون فاعلا دائما اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج
في فاعليته الى سبب اخر كما مضى بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان
يكون كذلك واراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف
وجودها على شيء غير ذاته لكونه قادرا وفاعلا وعالما ويقابلها
الاحوال الثانية المتوقفة على وجود الغير لكونه اولا واخرا

و ظاهرا وباطنا وهي لا تكون له واجبة لذاته بل عنه وبوجوده تميز عنه ذلك بعض
ذلك ما يتعلق بجانب الفعل واشار اليه العلم الصريح لا يتميز فيه حال لا يكون اتى ؛
فيها اساس الفاعل في الفاعلية اولى بالقياس اليه او يكون للصدور الفعل فيها ؛
اولى بالقياس الى الفعل من حال اخرى يصير فاعلية او يجب او صدور
الفعل اولى بالفعل وغرضه من ذلك الرد على القائلين بكون بعض
الاوقات اصلح لان يتعرف فيه من الباقية قوله ولا يجوز ان تنبعث ارادة
متجددة الا لداع ولا ان تنبعث جزافا وكذلك لا يجوز ان تنبعث طبيعة
او غير ذلك بلا تجدد حال وكيف تنبعث ارادة لحال الحدوث وحال ما
يتجدد لحال ما يتمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال
ما لم يتجدد في حالا واحدة مستمرة على نهج واحد وسواء جعلت التجدد
لامر تيسر اولا امر نال مثل الحسن من الفعل وقتا ما تيسر ا ومعين او غير
ذلك ما عدا او كنهم كان يكون له لو كان قد زال او عائق او غير
ذلك كان قد زال اقول لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو
الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر احتاجوا الى اثبات
شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك
الطرف وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير
زائدة على علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة
اولا بانها لا بد وان تنبعث لامر متجدد ا يقتضي ايما واحد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور
دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف لفظة
معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب الاصطلاح
على فعل يكون مبدأه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه فكر كالرياضة او
طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب باللحية مثلا
وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار من الغاية والشيخ
اطلقه ههنا على الفعل الذي يتعلق الارادة به للتعود فقط من غير استحقاق

واخص

او اختصاص ثم اراد الشيخ حسم الجدال عما فيه التنازع للاستظهار فقال ولذلك
لا يجوز ان تنبعث طبيعة او غير ذلك بلا تجدد حال التي لا يجوز ان يحدث
شيء من شرايط الفاعلية التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء
المتجددة ؛ كانت طبيعة او ارادة او قسرا من غير تجدد وابطل ذكر بان حال الشيء
ذلك الشيء ؛ المتجدد انما تكون كحال الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه وكما يحتاج الفعل
الى ذلك الشيء في تجدده كذلك يحتاج الى تجدد امر اخر ويتسلسل
امادفعة وهو باطل واما شيئا قبل شيء وهو القول بحوادث لا الى اول ثم
اشار الى ابطال القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زائدة على
علمه بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما لم يتجدد شيء حالا واحدة مستمرة
ر ٧ على نهج واحد وذلك يقتضي اما صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما صدوره
في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان
يكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في غير
ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شيء وابطل
القول بان لا تجدد شيء اشار الى ان هذين القولين ايضا قول
بتجدد فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر لحسن من الفعل وقتا
ما تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة ما تيسر ؛
الفعل ممكنا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك ما يعبرون عنه بحسب
اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كانه كان فزال عند الوقت
الصالح او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك
بحسب عباراتهم فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شيء ما وقد قالوا ؛
ابطلناه قوله فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن
الايجاد ؛ افاضة الخير والجود هو لكون المعلول مسبوقا بالعدم لا محالة
فهذا الداعي ضعيف وقد انكشف للذكي الا انصاف ضعفه على انه
قايم في كل حال ليس في حال اولى بايجاب السبق منه في حال

واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بناقض
كونه دايم الوجود بغيره كما نبهت عليه لما فرغ من الاشارة الي قدم
الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب المنفعل وابطال
الحدوث القول بالحدوث اراد ان يشير الي ضعف حجج القوم وحججهم
ايضا تنقسم الي ما يتعلق بالفاعل والي ما يتعلق بالفعل فما يتعلق بالفاعل
هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وما يتعلق
بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه ممتنع ان يكون لا محدثا فذكر ان الداعي
لهم الي القول بالحدوث مع كونه مشتملا علي التزام شنيع وهو تعطيل الواجب
جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم فهذا الغرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل سواء
في كل حال حدث الفعل في الوقت الذي حدث اي في وقت الحدوث
او في وقت آخر قبله او بعده من غير تخصيص واولوية لذلك الوقت
دون غيره وان كان الداعي لهم الي ذلك هو ظنهم ان الفعل في نفسه
يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط علي فساده وبينت
لك ان المعلول يمكن ان يكون دائم الوجود ثم انه اشتغل بالجواب
عن الحجج الثلث المحكية عنهم علي امتناع وجود حوادث لا اول لها وبيان
وجوه الخطاء فيها فقوله واما كون غير المتناهي كلا موجودا لكون كل
واحد وقتا ما موجودا فهو توهم خطاء فليس اذا صح علي كل واحد حكم صح
علي كل محصل والا لكان يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن
ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود
فيحمل الامكان علي الكل كما علي كل واحد اشارة الي الجواب عن
الحجة الاولي وهو ان القول بصحة الحكم علي الكل يصح ان يحكم
به علي كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود
لامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه
فانهم يعدون مقدورات الله تعالي لا يتناهي ولا يمكن ان يدخل
كلها

كلها في الوجود بحيث لا يبقي لها مقدور يخرج الي الوجود وقوله قالوا ولم يزل
غير المتناهي من الحوال التي يذكرونها معدوما ازليا بل شي وغير المتناهي
المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير متناهية في العدم
اشارة الي الجواب عن الحجة الثالثة وهي ان غير المتناهي اذا كان معدوما
فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق كالحوادث المستقبلة التي تنتقص
كل يوم وكمعلومات الله تعالي التي هي زائدة علي مقدوراته مع كونهما
غير متناهيين عندهم والحوادث التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا
في وقت من الاوقات فاذا ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير
متناهية قوله واما توقف الواحد منها علي ان يوجد قبله ما لا نهاية
له او احتياج شي منها الي ان ينقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب
فان معني قولنا توقف كذا علي كذا هو ان الشيئين وصفا معا بالعدم والثاني
لم يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج
ثم انه لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير
كان متوقفا علي وجود ما لا نهاية له او محتاجا الي ان ينقطع اليه
ما لا نهاية له بل اي وقت فرضت وجدت بينه وبين الاخير اشياء
متناهية في جميع الاوقات عنه صفتها ايضا والجميع عندكم وكل
واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد الا بعد وجود
اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصي عددها وذلك
محال وذلك هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون
مقدمة في ابطال نفسه ابان بغير لفظها تغيرا لا يتغير به المعني اشارة
الي الجواب عن الحجة الثانية وهو ان معني توقف الحادث اليومي
علي انقضاء ما لا نهاية له او احتياجه الي ذلك ان كان هو انه قد
كان فيما مضي وقت ما بحيث لم يوجد هذا الحادث فيه ولا اشياء من
الحوادث وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت
متوقفا علي انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث او كان هذا الحادث

مما جاء في وجوده الى الانقضاء ما لا نهاية له يعني ذلك الوقت الحاضر تنتهي
النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك مصادرة على المطلوب لان وجود
مثل هذا الوقت هو مطلوبهم والحق ان كل وقت يفرض فيما مضى
فلا يقع بينه وبين الحادث اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل
وقت وجميع الاوقات عندهم واحدا في جميع الاوقات هذا الحكم كيف
حقا وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا
نهاية له فهذا هو المتنازع فيه قوله قالوا فيجب من اعتبار ما نبهنا عليه ان
يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الى الاوقات والاشياء
الكائنة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما ذاتيا كما يلزم من
اختلافات تلزم منها فيتبعها التغير لما فرغ عن الاحتجاجات والجواب
ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكماء ها هنا وهو ان الواجب لا يختلف
نسبته الى الاوقات والى معلولاته الاولية يعني العقول التي لا واسطة
بينها وبين المبدا الاول او الواسطة غريبة بينهما وما يلزم ذلك لزوما
ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول
بحسب ذواتها بلا توسط شيء اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم
منها يعني الحركة الدورية فيتبعه التغير يعني الحوادث اليومية قوله
فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان تجعل
واجب الوجود واحدا مراده ان التنازع في القدم والحدوث سهل
بالقياس الى التنازع في وحدة واجب الوجود وكثرته فان ذلك كما لا
يرخص التساهل فيه وليس مراده ان مسئلة الحدوث والقدم تتعلق
بمسئلة التوحيد **النمط السادس في الغايات ومباديها** قال الفاضل الشارح
غاية الشيء ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب ان ذلك هو
غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لاجله
يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط يشتمل على ثلثة مقاصد
احدها بيان ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها بيان

لا يحصل ذات الماهيات مرجحا للوجود وانما قدم الاول لانه تمام ما قبله يعني
مسئلة القدم واساس لما بعده يعني ان الاول هو ان البارى تعالى ان لم يكن مستكملا
بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان موجبا وذلك يبطل القول
بالقدم وايضا عذر القائلين بالحدوث الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان البارى
تعالى اراد في الازل خلق العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة
يندفع هذا العذر وبيان الثاني وهو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبيهية
هي ما يستدل على وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها
لاجل السافل فلا تكون السافلات هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل
ذا قول لما اثبت للوجود مبدأ اول في النمط الرابع كان الواجب ان
يبين كيفية مبادئيته فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتمل على الصنع
والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ
بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اعلى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية
ثم اشار الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات
مترتبة هي مبادي الغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين
وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات ثم في ترتيب
الوجود النازل من المرتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها
في الترتيب تنبيه اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق
في امور خارج عنه في امور ثلثة في ذاته وفي هيآت متمكنة وفي هيآت كمالية
اضافية لذاته فمن احتاج الى شيء اخر خارج عنه حتى يتم له في ذاته او كمال
متمكنة في ذاته مثل شكل او حسن او غير ذلك او حال لها اضافة ما مثل
او عالمية او قادرية فهو فقير محتاج الى كسب هذا تعريف الغني
الغني والمقصود ان مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول يقتضي
ان لا يكون لفعله غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشيء تنقسم الى ما هو
له في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما من شانه ان
يعرض له نسبة الى غيره والى ما ليس من شانه ذلك وعنه ثلثة اصناف

الاول هو الهيئات المتمكنة من ذات الشيء والثانية هو الهيئات الكمالية الاضافية
وهي كمالات للشيء في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث الاضافات
المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلثة اشياء في ذاته
والهيئات المتمكنة في ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات
المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغني هو الذي لا يتعلق
في هذه الاشياء بغيره ليس بغني بل فقير الى كسب وهذا الكلام كعكس نقيض
الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شيء
من هذه الامور الى غيره فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج على قانون الخطابة
فانه لا معنى لتقييده الافتقار في احد هذه الامور الى الغير حتى يصير معنى الكلام
انه لو افتقر في شيء من الثلثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير ومعلوم ان ذلك مما
لا فائدة فيه ولئن كان يريد بالفقر شيئا اخر فلا يحصل افادة تصوره واقول
كلام هذا الفاضل يقتضي ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شيء واحد
فهي خارجة على قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود
لكي يصير مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على ان
قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير المقيد والمحمول
هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود وايضا هذا
الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال المقصود من هذا الفصل
ذكر ماهية الغني وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من
صفاته الحقيقية وذلك يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر
الى الغير في هذه الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد
لان المحدود والحد شيء واحد واذا كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل
الحد وما يقابل المحدود بازائهما ايضا شيئا واحدا ويكون كلامه هذا جاريا
مجرى من يقول الانسان هو الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق
فليس بانسان فلا ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني خطابيا
مستنكرا مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول ان

الغني

الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده من احتاج الى غيره فهو فقير وكان
من الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان هو الالفاظيا وكان الجواب
انه لما كان في الاول قاصدا للتعريف لم يورد الاحتياج لئلا يكون
تعريف الغني به تعريفا بما يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة
معناه ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه استعملهما
بمعنيين متقاربين تنبيه اعلم ان الشيء الذي انما يحسن به ان
يكون عنه شيء اخر ويكون ذلك اولى واليق من ان لا يكون فانه اذا لم
يكن ذلك لم يكن ما هو اولى واحسن مطلقا وايضا لم يكن ما هو اولى واحسن
به مضافا فهو مسلوب كمال ما مفتقر فيه الى كسب ان قوما من المتكلمين
يعللون افعال الباري تعالى بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى
الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق
والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله تعالى مقتض لاسناد
نقصان اليه وتقريره ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون
ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه
حاصلا وكان ما هو احسن به من شيء اخر ايضا حاصلا وهما صفتان
له احديهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية الى شيء اخر وان لم يفعل
لم يكن ما هو حسن به حاصلا ولا ما هو احسن به من شيء اخر ويظهر من ذلك
ان هاتين الصفتين قد يستفيدهما ذلك الشيء من فعله وفعله غيره فاذا
هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر الى كسب تنبيه فاقبح ما يقال ان
الامور العالية تحاول ان تفعل شيئا مما تحتها لان ذلك احسن بها والحكمة
فاعله للجميل وان ذلك من المحاسن والامور اللائقة بالاشياء الرفيعة
وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان لفعله لمية هذا تصريح بالمقصود
الذي اومأنا اليه في الفصل المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح
وقد جعل الحكم عاما متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما
بذواتها او بعللها مع ابداعهما وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول

فكر ان ما يتعلق في شيء ... بغيره فهو ...

جل جلاله مطلقاً لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين
احدهما من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملاً
بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية فان ذلك يستدعي
كونه من حيث ذاته ناقصاً في فاعليته والحق الاول لما كان تاماً مبدأ لانه واحد
لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا بعده ولا معه فاذاً لا غاية لفعله بل هو بذاته
فاعل وغاية للوجود كله تذنيب اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني
الحق مطلقاً ولا يستغني عنه شيء في شيء وله ذات كل شيء لانه منه او مما منه هو
ذاته فكل شيء غيره فهو له مملوك وليس له الى شيء فقر سياقة الكلام يقتضي
ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب ولا شك ان التقديم
والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك
وقد اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها كونه غنياً مطلقاً وهو سلبي والثاني افتقار
كل شيء في شيء اليه وهو اضافي والثالث كون كل شيء له وهو ايضاً اضافي
وعلل ذلك بكون كل شيء منه فانه لما كان كونه غاية الاشياء هو كونه
فاعلاً لها بعينه صح تعليل كون الاشياء له بكون الاشياء منه تنبيه
اتعرف ما الجود الجود افادة ما ينبغي لا لعوض ولعل من يهب السكين لمن
لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد وليس
العوض كله عيناً بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل
الى ان يكون على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او ليحسن به ما يفعل
فهو مستعيض غير جواد فالجواد هو الذي تفيض منه الفوائد لا لشوق منه
وطلب قصدي لشيء يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيئاً لو لم يفعله قبح به
او لم يحسن منه فهو بما يفعله متخلص تريد تعريف معنى الجود وقد
اعتبر فيه ثلثة اشياء احدها معنى الافادة والثاني ان يكون ما يفيده المفيد
شيئاً ينبغي للمستفيد لان يكون مبتغى مرغوباً فيه مؤثراً بالقياس اليه والثالث ان
لا يكون لعوض وباقي الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل
الشارح لفظة ينبغي مجملة يراد بها الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي

وتارة الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكماء لا يقولون بالحسن العقلي
والاليق بهم الحكم الثاني والمعنى لها سوى هذين واقول هذا الكلام يقتضي كون
جميع العرب المستعملين لهذه اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي
واما فقهاء يقولون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقهاء ليسوا بمخترعي هذه
اللفظة غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل النقل الاصطلاحي بازاء
هذين المعنيين لكن مما يدل على كونها في اصل اللغة دالة على معنى آخر منقول
عنه وكيف لا وعلماء اللغة جميعاً ذكروا انها من افعال المطاوعة يقال بغيته
اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرنا به واعلم ان
القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص والعوام وجرى مجرى النكت
بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق بامثاله لانه يدل على صدوره
عن غيظ او حسد او قلة انصاف حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايصال
الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبراً في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط
من سقف ووقع على راس عدو انسان فمات ذلك العدو انه جواد
مطلق لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من
يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وهاهنا حصول ما ينبغي لم يصدر
من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته الطبيعية
وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما وقع على راس
انسان اتفاقاً والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس
لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال اوضاع الاعضاء والموت
سبب آخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت
عدو انسان لا يكون مقتضياً لموت عدو انسان آخر بالذات بل
بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان لا يكون مقتضياً لوصول
فائدة الى ذلك الانسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي
اورده وكذلك القول في الدواء المصح او المزيل للمرض فانه
يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة للكيفية

التي الملائمة وهكذا حال سائر الفاعلات الطبيعية فانها لا تقتضي غيرها
بانها لها شيئا الّا بالعرض فان قيل فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه
ما يكون منا بالذات اجيب عنه بانه لو عرف الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد
لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية
كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات ونعود الى المقصود ونقول فاذا ثبت
ظهر ان كل فاعل يفعل بالطبع من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل بما يفعله
فعله او بما يستفيضه فالجواد هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب
قال الفاضل الشارح وقوله واعلم ان الذي يفعل شيئا لو لم يفعله قبح به الى آخره
اعادة للكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما قضيتان
اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لو لم يفعل شيئا لقبح ذلك به
وتباينتا في المحمول فانه حكم عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص الى
مستفيض ثم لا يخفى ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة
والعالي لا يكون طالبا امرا لاجل السافل حتى يكون ذلك جاريا مجرى
الغرض فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند
المختار انه اولى واوجب حتى انه لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه
واحسن ثم لم يكن عند الفاعل انه طلبه واراده اوجب واحسن لم يكن
غرضا فاذا الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي لا غرض له في
السافل الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية
والقائلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض ذهبوا الى انه انما
يفعله لغرض يعود الى غيره لا الى ذاته وذلك لمنافاة كونه غنيا جوادا
فاشار الشيخ الى ان من يفعل لغرض فلا بد له من ان يكون ذلك
الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن في نفسه ان لم يكن احسن
بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج من ذلك ان الملك الحق
لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له لا مطلقا ولا بالقياس الى
السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس الى ما هو اعلى منه كالنفوس

احتاج

اما اذا عرف البرودة بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات

التي

الفلكية لم يبدع كاملة بل مستفيدة للكمال مما فوقها تشبها وفي نسخة تشبها بكل
دائم حركته بالارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتى
كونه متفضلا او مستحقا للمدح فاذا لم يخل عن ذلك فعله لاجل ان الحركة من الارادة
معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس النقيض
الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة والمقصود
ان الباري تعالى والعقول الكاملة في ابداعها لا يباشر التحريك ولكن
النفوس المتحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها وهم وتنبيه اعلم
ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن في نفسه لا مدخل له في ان يختاره
الغني الا ان يكون الاتيان بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون
تركه ينقصه ويثلمه وكل ذلك ضد الغني لما بين ان الفاعل الذي
يفعل لغرض يعود اليه او الى غيره بل لان الفعل في نفسه واجب حسن
فيكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا
هو الوهم وقد نبه على فساده بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه
شيء لا مدخل له في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه
من الذم او يمجده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان
القائلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه فعل يقتضي
استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضى الاخلال به مع ذلك استحقاق
ذم فهو واجب والا فلا والقبيح بانه كل فعل يقتضي استحقاق ذم ولاجل
هذا ما ذكره الشيخ لان مع فعل الحسن والواجب من التنزيه والتمجيد
واستحقاق الثناء والمدح والحمد والتخلص من المذمة وما يجري مجراها
في هذه الفصول اشارة لا تجب ان طلبت مخلصا الآن تقول ان
تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقت الواجب اللائق يفيض
منه ذلك النظام على ترتيبه وتفاصيله معقولا فيضانا وذلك هو العناية
وهذه جملة ستهدي سبيل تفاصيلها اقول لما بين ان العلل
العالية لا تفعل لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان

النظام الشامل في الموجودات الكلية الفاسدة كيف صدر عنها اذ الجود
ان يكون صدورها بقصد وارادة لا بحسب طبيعة ولا على سبيل الاتفاق
والجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل جميع الموجودات
من الازل الى الابد في علم الباري السابق على هذه الموجودات في الاوقات
المترتبة غير المتناهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب
والتفصيل والذات المقتضية في جميع الاحوال تفعل ذلك الفيضان
فهو هو ذلك المعنى عناية الباري تعالى بمخلوقاته وهذه جملة وعلى بيان
تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول الستة هو
ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم الفصول
ان يقال لو كان الباري فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا ملكا ولا جوادا والتوالي
بالاتفاق باطلة فالمقدم مثلها بيان الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله
اولى به فاذا هو مستكمل بفعله وذلك ينافي الغني وينافي الملك ايضا
باعتبار معنى الغني في حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لغرض لا يقال انه
انما فعل لان الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الى الغير لانا نقول
الاتيان به في نفسه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود
الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا
يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله تعالى فاعلا بالارادة وقد اتفقوا
على عناية وجب بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من هذه الفصول
هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في اثبات المقصود
والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي العالية لان النمط
لما كان مشتملا على ذكر الغايات وجب الابتداء بالمبادي الاول وغايات
افعالها ووجه التلفيق بين الفصول ان الشيخ اختار من صفات المبدا
الاول المتفق عليها هذه الثلثة لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة
على نفي الغرض عن فعله وقدم الغني لانه دل على ذلك فقرره في الفصل

الاول

الاول واثبت المطلوب بها وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في فصلين
بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الغير
او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان البيانات متناولا الغير المبدا الاول
من المبادي العالية جعل الحكم عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر
الظاهر منسوبا اليها مع انه تابع للارادة بين ان المبادي التي كالمنافيها
هي ليست مباشرة لتحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكائنات
مع نفي الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه
بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعدها خطابية لانه يقال ما يعني
انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا فان عنيت انه يبقى فعل ما يجب
عليه لم يستحق الذم كان الذام اليه على نفسه فان التالي غير المقدم ولم لا
يجوز ان يكون الله تعالى يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان
النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيئا اخر فبينه فظهر ان الحجة خطابية
من باب الطامات اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الخ خطابة وقد كان
من قبل ان ذلك خارج عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله
الباري تعالى لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل على وجه
يستكمل به [illegible] بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله
وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله تعالى مستفيدا للاولوية او دفع المذمة
ان يقال ان المستفيد لشيء لا يكون تاما ان لم يكن ذلك الشيء والحكم بان
هذا اتيان من باب الطامات اوليس بمفوض الى من نظر في الكلامين
وانصف تنبيه قد تبين لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة
ما كلية وبارادة جزئية وتعلم ان المبادي للارادة الكلية المطلقة الاولى يجب
ان يكون ذواتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها
لم يصحبها فقر فكانت ارادة مما يليه العناية المذكورة وانت تعلم ان
المراد الكلي ليس مما يتجدد ويتصرم على انقطاع او على اتصال بل ما لم
يكن محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يجوز ان يقال لم

يزل شيء منها منفرد دائماً ثم حصل ولا يجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسبة الخيال
ما ذكرناه الى الاجسام السماوية نسبة نفوسنا الى اجسامنا يعني ان يحصل حيوان
واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث بهما يطلب
مبادي الكمال ولولا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي محل الارادة
الجزئية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها لتنال ضربا من الاستكمال لو كانت
وفيه سر قال الفاضل الشارح الشيخ اثبت العقول في هذا النمط بطريق
وهذا الفصل مع اربع فصول بعده يشتمل على الطريقة الاولى واقول الشيخ يقصد
اثبات العقول اولا قصره بل قصد ذلك بعد نفي الغاية عن افعال المبادي
العالية وذكر ان غاية افعال القوى المحركة للافلاك فلزم من ذلك
اثبات العقول فبدا فيما قصده ببيان ان المبدا الفاعل لحركة السماء قوة
نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره ان نقول قد تبين في
النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة بارادتين كلية وجزئية وتبين
ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولى يعني الارادة التي لا تتعلق لها بامر
جزئي التي تنبعث الارادة الجزئية عن القوى الجسمانية بسببها يجب ان يكون
ذاتا عقلية مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لا يتصور بالكليات وتلك
الذات اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والاول
هو المسمى بالعقل والثاني هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون
عقلا لثلثة امور الاول ان العقل المحض لا يصحبه غير ارادة كلية فتكون ارادة
شبيهة بالغاية المذكورة وقد تقدم في آخر النمط الثالث ان المحرك السماوي
يطلب بارادته ما هو احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس
مما يتجدد ويتصرم على انقطاع كالكيات المنفصلة او على اتصال كالكيات
المتصلة بل يكون شيئا واحدا اما موجودا بالطبيعة او معدوما بها دائما والامور
الدائمة المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان
يقال كان فيما لم يزل لها شيء منفرد ثم حصل او يقال كان حاصلا

ويمتنع

ويمتنع حصوله طالبا بل يكون كما لها حاضرة حقيقية ليست جزئية متغيرة ولا ظنية
ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون بسبب الغواشي الجسمانية وهي
متبراة عنها والمحرك السماوي بخلاف ذلك فانه يريد امورا جزئية تتجدد وتتصرم
على الاتصال وقد يحصل لجسمه ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب والثالث
ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا مرتبطة
باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال منها وقد صارت بذلك
متحدة بها انسانا واحدا ولولا هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذا
مبدا الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما
صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤن او صاحب
ارادة كلية مفارقة وقد تعلقت بالسماء وانبعثت منه صورة منطبعة في
جسمها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر
العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال
وقوله ان كان صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد
هذه اللفظة لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع هو
ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية
والجزئية يجب ان يكون شيئا واحدا حتى يحصل الارتباط ويتم الحركة
المتصلة اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها السماء لداع شهواني
او غضبي بل يجب ان يكون اشبه بحركاتها عن عقلنا العملي يريد ان يشير
الى غاية الحركة السماوية وهي التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول
المجردة وان ينبه على وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان
التحريك الارادي يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي
والصادر عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملائم او دفع منافر
فاذا هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات
واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب
عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع شهواني او غضبي

ما نما يتشوقان بالجسم الذي ينتقل ويتنفر من حال ملايمة الى حال غير ملايمة ثم
يرجع الى الحال الملايمة فيلتذ اذا وينتقم من مخيل له فيغضب وايضا لان كل
حركة الى الذي او غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذا هو ليس
بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله لا بد ان يكون لمعشوق متحرك لينال
ذاته وحاله او لينال ما يشبهما كل تحريك ارادي فهو لشيء يطلبه المريد
ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب مختار محبوب ودوام الحركة انما
يكون للذي لفرط الطلب الذي يقتضيه فرط المحبة والمحبة المفرطة
هي العشق فاذا لا بد ان يكون لتحريك السماء معشوق مختار يشتاق
~~ذاته وحاله او لينال~~ وذلك المعشوق يكون اما شيئا غير محصل الذات او شيئا
محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان يتحصل بالحركة والا
كان الطلب طلبا للاشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون اينا
او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها من كمالات الجسم وحينئذ انما يكون الحركة
لينال ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا
محالة يتوجه نحو حصول حال ما للمتحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا
من المعشوق كمماسة او موازاة او ملاقاة لم تكن حاصلة فحصلت بالحركة
وحينئذ يكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا يكون تلك
الحال حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او
حالا من احواله والا لا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة وحينئذ
لا يكون الحركة لاجله هذا خلف فاذا يكون هذا القسم لاجل
نيل ما يشبه ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي
كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان ينال ذاته او حاله او لينال
ما يشبههما قوله ولو كان للاول لوقف اذا نال او طلب المحال وكذلك
لو كان الطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه لا يستقر
لكن ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه بالجملة
يكون من كمالات المتحرك الذي لا يكون حاصلا فيه لكان لا

يخلو اما ان

يخلو اما ان يحصل وقتا ما او لا يحصل البتة فان حصل وقتا ما وجب ان يقف
التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه ابدا فهو طالب للمحال
وللارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصورها جوهر عاقل مجرد عن الفواشي
المادية يستحيل ان يكون نحو شيء محال فاذا المعشوق ليس من كمالات المتحرك
ولا مما يتحصل بالحركة ذاته او حاله بل هو شيء متحصل الذات خارج عنه ليس من
كمالاته ان يقال فظهر ان المتحرك انما يريد نيل الشبه ثم لا يخلو اما ان يكون تحريكه
لنيل شبه يستقر كما هو قار يوجد فيه شبيها بكمال المعشوق او يكون لنيل
شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود القسمين المذكورين اعني الوقوف
عند النيل او طلب المحال فبقي ان يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر فلم
فلا ينال بكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالدائم وذلك اذا كان المبتدل
بالعدد يستبقى نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يعرض لما بالقوة يكون له
خروج بالفعل لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال الشبه
بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة بالدائم
لا تصاله وذلك اذا كان المبتدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد
يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يعرض مما هو بالقوة يكون له خروج
الى الفعل حين انتهاء النوبة اليه لا محالة ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب
والتشبه انما يكون بذلك الباقي المحفوظ دون الزايل المتصرم قوله
فيكون المشتاق متشبها بالامور التي بالفعل من حيث براءتها عن القوة
وانتحاء الخير الفايض من حيث هو متشبه بالعالي لا من حيث هو
افاضة على السافل فيكون المشتاق يعني محرك السماء متشبها بنحو
تام من التشبه وفي بعض النسخ يكون المشتاق بفتح الواو تبيها لما يعني
يكون ما اليه يشتاق المحرك هو تشبها بالامور التي هي بالفعل يعني المعشوق
وهو العقل من براءته عن القوة وانتحاء الخير الفايض ليبقى
حال كونه وانتحاء الخير من حيث هو متشبه بالعالي يعني مقصوده
بالقصد الاول هو التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد

الثاني فان يرشح عن الجرم الة التشبه كما يرشح انه انعطفيه ومعولة الجز لا
بنفس عن المتحرك بالذات بل ينيض عن العقل عليه ويرشح عنه على الجهة قوله
ومبدا ذلك في احوال الوضع التي هي هيئات فياضة وانما يجري ما بالقوة منها
مجرى الفعل بما يمكن من التعاقب يعني ومبدا ذلك الامر الذي يحصل التشبه
يكون في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الى الفعل على الاتصال
الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بينت في العلم الطبيعي
والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلثة منها التي هي الكم والكيف والاين فاذا لا خروج
له من القوة الى الفعل الا في الوضع وانما قال التي هي هيئات فياضة لان
الاجرام النيرة تفيض انوارها على الاجسام السفلية بحسب اوضاعها
والهيئات ليست بذاتها فياضة لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها
بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني في السماء مجرى الفعل بما يمكن
من التعاقب ولذلك يحصل التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانا رسم الفصل
بالاشارة والتنبيه اشتماله على بيان غاية الحركة السماوية التي هي التشبه
وعلى التنبيه على وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل تنبيه لو كان المتشبه
به واحدا لكان التشبه في جميع السماويات واحدا وهو مختلف ولو كان
لواحد منها بالاخر تشبه في المنهاج وليس كذلك لما في قليل يرتب التشبه
على كثرة العقول المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في
بعض اقواله الى ان المتشبه به في الجميع واحد وهو العلة الاولى وقد
اشار الى في مواضع اخر ان كل فلك فقد يخصه معشوق يتشبه ذلك
الفلك به فشيخ في هذا الفصل على انها كثيرة وسيذكر الوجه في كونه
واحدا في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا
لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من
حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة معينة ولا وضعا معينا وليس
للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان المنتقل عنه بالقسر
ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك على كل نسبة محتمل

نطبيعة

وطبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزائه واحواله ونفوسها ايضا لا يجوز ان
يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض في الحركة
مختصا بذلك لان الارادة تبع للغرض لا الغرض تبع لها فاذا السبب
اختلاف الغرض ويلزم من ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم
ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الى ان المتشبه به لجرم
كل فلك سافل هو يتشبه بما يحيط به على ما سيأتي بيانه والشيخ ابطل ذلك
بان يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وان اوجب فصولا فانما
يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشابه موجودا الا
في قليل يعني في المتثلات بفلك البروج غير ممثل القمر فانما تشبه فلك
البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل الشارح بان تشبه الفلك
بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة به الى الفعل كما في العقل وهذا
معنى مشترك بين العقل وليس لما به امتياز كل عقل عن اخر مدخل في ذلك
فان المتشبه به واحد والجواب ان خروج الكمالات الى الفعل امر كلي
لا يمكن ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات
الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المعنى الكلي وتلك الامور ان كان اختلاف
الحركة تدل على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة على
ما هي به قال ويحتمل ان يكون سبب الاختلاف جرما هو اختلاف
هيولياتها بالماهية كما يجيء بيانه فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة
والجواب عنه مضافا الى ما مر ان ذلك يقتضي الحركة طبيعية وقد
مر فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الى ان المتشبه به واحد فقط وان
الحركات يجوز فيها ان يكون متشابهة ولكنها وجبها لما كان سؤالها
ان تتحرك الى اي جهة اتفقت فتنال الغرض بالحركة ثم كان يمكن
لها ان تطلب الحركة على هيئة نفاعة لما تحت وان لم يكن الحركة
في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعي منها الحركة من
الغرض وبين جعلها على هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز ان تتوخى

كه

~~بحيث الحركة نفع السافل جاز ان تؤخر بحيث الحركات نفع السافل جاز ان~~
يجي بالحركة ذلك ايضا وكان لقائل ان يقول لما كان لها ان تتحرك ولم
تسكن سواء لديها الامر ان مثل حيثية الحركتين ثم كان ان تتحرك انفع
للسافل اختارته بل اذا كان الاصل سواء لا لاجل السافل بل
انما تطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون حيث الحركة كذلك قال
الشيخ في ساير الكتب إن قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر اذ يقول
ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناية بالامور
الكائنة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا سمعوا ايضا وعلموا بالقياس ان
حركات السماويات لا يجوز ان تكون لاجل شيء غير ذواتها ولا يجوز ان تكون
لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليس
لاجل ما تحت القمر ولكن للتشبه بالخير المحض والشوق اليه ولكن اختلاف الحركات
كان ليختلف ما يكون كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقاء
الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع واعترض
له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء
وطره والاخر يضيف الى ذلك ايصال نفع الى مستحق وجب من حكم
خيريته ان يقصد الطريق الثاني وان لم تكن حركته لاجل نفع غيره بل
لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك لشيء على كماله الاخير واما لكن
الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة لنفع غيره فهذا تقرير الوهم
ثم قال في ابطاله فاقول ما نقول لهؤلاء انه ان امكن ان يحدث للاجرام
السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك الفضل في
اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويعرض في نفس الحركة حتى
يقول قائل ان السكون كان يتم لها به خيريتها تخصها والحركة كانت
لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني
او اعسر فاختارت الانفع فان كانت العلة المانعة عن تصير حركتها
لنفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل الغير من المعلولات فهذه العلة

الا الاسكندر الافرودسي هو من ملاحظة ارسطاطاليس

من

لينتفع

موجودة

موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم تمتنع هذه العلة قصد اختيار
الجهة ~~لم تمتنع هذه العلة قصد اختيار الجهة~~ لم يمتنع قصد الحركة وكذلك
الحال في قصد السرعة والبطوء قال وذلك لان كل قصد يكون من
اجل المقصود فهو انقص وجودا من المقصود لان كل ما من اجله شيء آخر
فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز ان يستفاد الوجود الاكمل من الشيء
الاخس فهذا ما قاله الشيخ في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح
المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة
الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا
بكل الحركات فكان الكل بالنسبة اليه على السواء فلم يكن حاصلا بالسكون
فلا جرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الى غرضه على السواء واقول
ليس مراد الشيخ تجويز السكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول
بان يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك به القوم من الفرق بين
اصل الحركة وهيئاتها فان التمسك بمثل ذلك في جعل الحركة لاجل نفع
الغير ممكن وذلك على تقدير كون الحركة والسكون بالنسبة الى الفلك
على السواء فالعلة الداعية الى انشاء اصل الحركة الى التشبه هي بعينها
داعية الى انشاء هيئاتها الى مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع
الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يقع الاختلاف من النفع فاذا المتشبه
به امور مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت
الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة قوله ولو جاز
ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت الحركات في انها
دورية فهذه اشارة الى ما مر ذكره وهو قول الفيلسوف الاول ان
المتشبه به واحد فحمله الشيخ على ان ذلك هو المتشبه به الابعد في العلة
الاولى واعترض الفاضل الشارح عليه بان ذلك الواحد ان كان
متشبها به من حيث هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات وان لم يكن

باقل

اصلا

شيئاً

متشبهاً به بل كان المتشبه بعضها متصوراً كما هو من غير ... يكن متوهماً به وايضا
تحليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح على الافلاك غيرها اما اذا
كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها كانت الحركة الدورية
واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه به واحدا باطل والجواب عن
الاول ان المتشبه به ~~وايضا لكون المتشبه به الرتب~~ علة بوجه للحركة
وان لم يكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة وقد تكون قريبة فكذلك
المتشبه به بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده المستفاد من العلة
الاولى فاذن ليس هو متشبها به الا مع اعتبار العلة الاولى ولا يبعد ان
يكون استفادة الحركة المشتركة فيها لاعتبار العلة الاولى وما به يمتاز كل
حركة عن غيرها لاعتبار ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب
عن الثاني ان الحركة يمتنع ان تكون لشيء واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب
لامر ثابت فاذاً هي ليست بحسب ذواتها بل بحسب شيء اخر هو المتشبه
واذا جاز ان تكون نفس الحركة بحسب شيء اخر لا بحسب ذات الافلاك
فان يكون استدارتها التي هي هيئة تابعة لها بحسب شيء اخر اولى وازيد

تبصرة الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان
تعرفه بالجملة فان قوى البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن ادراك ما
دون هذا فكيف هذا وجوز انه اذا كان المتحرك يريد تشبها بالغير على
التجرد امرا ان يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من طلب
الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك وانت
اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح فاجتهد واعلم
انه كيف يمكن ذلك وانما تكون هيئة نسبة الخيالات لا عقلية صرفة ولو
كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب استعداد تلك القوة الجسمانية
وانت عند تلوح المعقولات في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك
بحسب استعدادك وربما تادت الى حركات في بدنك ثم ان الشيخ
ضرب آخر من البيان مناسبا لما كنا فيه فاسمع قد تبين فيما مر

[هامش: تنبيه — وايضا لكون المتشبه القريب — للافلاك — تلوح]

ان محرك الفلك انما يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الى الفعل طلبا
لكمال اللايق به والاوضاع الخارجة الى الفعل وان كانت كمالات فانما
لكونها كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس الى محركه فالكمال اللايق
بالمحرك هو تشبهه بمبدائه في صيرورته بريا من القوة لكن الكمال والتشبه
معان في الاشياء مختلفة الحقايق بالتشكيك وقوع اللوازم فاذا ها هنا
شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتباره مقيسا الى المحرك
اسم الكمال وباعتباره مقيسا الى المبدا المفارق اسم التشبه والشيخ ذكر في
هذا الفصل انك بعد ان عرفت وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان
تكلف نفسك تصور ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
الممنوة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهيات ما هو اقرب اليها
منها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف
هذا ثم اشار الى ذلك بما يزيل الاستبعاد في تصور كيفية صدور التحريك
عن الشيء المتصور بصورة عقلية واورد لذلك مثالا واضحا وهو ان القوة
الخيالية في الانسان التي هي المبدا الاول لتحريك بدنه لا تتعطل عند
امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية بل يتمثل فيها صور خيالية
تحاكي تلك الافكار نوعا من المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من
تلك الصور انفعالات تابعة لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة
او سكون او غير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يعرض
لاجرام الافلاك انفعال صور يحصل في صورته ويجري مجرى خيالاتنا التي
انبعاثها عن الانفعال الحاصلة لنفسه من تصور كمالات مبدايه المفارق
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة في الفلك
كنفوسنا الناطقة ببدننا فاشار الشيخ الى ذلك بقوله وانت اذا طلبت
الحق بالمجاهدة اي بالجهد في التامل والارتياض بالفكر لا بالتقليد
عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد النفس الفلكية

[هامش: لك — مبداء الاول — تابع لانفعال]

واضح فاجتهد في ذلك الفصل واضح وههنا قد تم كلامه في غايات احوال النفوس الفلكية لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات اكد اثبات العقول بضرب اخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة ما يأتي من الكلام لما قبله

تنبيه القوة قد تكون على اعمال متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون على اعمال غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء متناهية والاخرى غير متناهية وان كانتا قد يقال لغير المعينين النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له كم او الشيء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص لانهاية الاعداد اعني تزايد الانفصال والشيء الذي له مقدار كالجسم او عدد كالعلل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما الشيء الذي يتعلق بشيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي

فرض

بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة تكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يلزم صدور

اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر منها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف في الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان مراده ما يختلف في النهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط ولذلك تمثل بالمدرة التي تتحرك حركات متناهية بحسبها وبالسماء التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبها وذكر المتناهي وغير المتناهي في الات القوى هذين الاعتبارين

باحدهما

مع انهما قد يقالان لغير المعينين يعني في الات الكم او لما هو ذو كم

اشارة الحركات التي يتخلل حدودها وتتطامي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محرك موصل يكون في آن الوصول موصلا بالفعل فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغيرهما مما لا يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا لا الكون الذي مفارقا ومتحركا والآن الذي يصير فيه غير موصل دفعة غير الان الذي صار فيه موصلا دفعة وهو زمان السكون

وبينهما زمان كان فيه موصلا

لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكونات ليتبين به ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا في هذه المسألة وذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب افلاطن ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة المبينة ان المتحرك الى حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه اذا تحرك عنه فلا محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا اليه

ليتبين

لمثبتيه

ولا يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباينا معا فاذا هما متغايران ولا يمكن تتالي الآنين من غير تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى فاذا بينهما

متغايران

زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان متحركا لانه ليس بمتحرك
الى ذلك الحد ولا عنه فاذا هو ساكن وهذه الحجة ضعيفة لا تجابينها قايمة في
الحدود المفروضة في المسافات المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها
الشيخ في الشفاء بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركة عنه انما تقع
في زمان كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف فليس يمتنع ان يكون ذلك الان
هو بعينه آن الوصول لانه طرف الحركة عن ذلك الحد وطرف الحركة يجوز
ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عنوا به انا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه
مباين فهو آن مغاير لذلك الآن ويكون بين الآنين زمان ولكن لا يكون
المتحرك المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا لمسافة تقع بين الحد
المذكور وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اورد وابدل لفظ
المباينة اللاماسة فانه يجوز ان يكون طرف زمان اللاماسة ثم اقام الحجة
على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد المذكور انما تصدر عن علة موجودة
تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا
وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الاتصال
ميلا فاذا هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد في آن
وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما المباينة فانما تحدث
الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ما فلا يكون الآن
الذي حدث فيه الميل الثاني هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين
مختلفين في جسم واحد كما مر فاذا بين الآنين زمان يكون المتحرك
فيه عديم الحركة والميل وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه
المقدمات نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة
بالتي تفعل حدودا ونقطا والحدود من النقطة فان كل نقطة حد
ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثل الحركة في الكيف
اذا كانت متوجهة الى غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الى حد
ثم ترجع عنها في آن تفعل ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود

لنزالما

لنزاليات في الحركات المستقيمة المختلفة التي تفعل نقطا هي زوايا الانعطاف او
الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك الحركات بانها هي التي تقع بها
الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة
التي تقع بها وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا تقع بها
وصول الا بالفرض وانما ذكر المتحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة
المعتمد عليها عنده هي المبنية على اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين
ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف
المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل به على وجوده في
ذلك الآن واشار الى امكان وجوده في آن بقوله فان الايصال ليس مثل
المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني
بقوله ثم انه يزول عن كونه موصلا الى قوله لا يكون الشيء مفارقا ومتحركا وانما
قال يزول عن المحرك كونه موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول
لا يكون باقيا عند مفارقة المتحرك الحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل
عنه اعني الطبيعة او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول
عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة
المتحرك للحد الى ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان
حاصلا واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة الى ان بقي زمانا
الى وجود الزوال في الآن الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان
الشيء اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان آخر فلا بد
من آن يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الآن لا موصلا
ولا غير موصل لامتناع خلوه من النقيضين ولا يجوز ان يكون موصلا
لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان
مما يوجد في آن كان لا محالة موجودا في الآن الفاصل فكان الايصال
الذي هو مدلوله ايضا حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني
الوارد المتجدد لان الحجة تتم من غير ذلك فان الميلين المختلفين

ليسا بممتنع الاجتماع لذاتيهما بل للتركيب واحد منهما يستلزم عدم الاخر ولما
كان وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاير الآنين بقوله والآن الذي يصير فيه
غير موصل ويعدم غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الاول
لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو زمان السكون لاستحالة ان سبب الحركة
اعني الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انما بنيت
على استحالة تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما على التدريج
او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان يكون اول
عدمه متصلا بآن وجوده ويلزم منه تتالي الآنين قال واجاب الشيخ عنه في
الشفاء بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون على التدريج او دفعة تقسيم غير
منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده
فلو قال السائل ليس البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتى يقال انه في
جميع الزمان الذي بعده ~~بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع~~
~~الزمان الذي بعده~~ بل ابتداء عدمه لابد وان يكون ~~في آن ان وجود~~
~~[illegible]~~ جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس آنا
آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان يتصف الشيء ~~[illegible]~~ بصفة في
زمان ويكون في الآن الذي هو طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة
قال هذا تقرير كلام الشيخ والاشكال باق عليه من وجهين الاول ان حصول
الشيء او عدمه على التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام
ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شيء لم يكن الحصول في كل الزمان
بل في بعضه وكذا القول في كله هذا خلف وان حصل شيء وكان الحاصل
هو الذي يحصل في الجزء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في الجزء الاول
موجودا معدوما معا وهو محال وان كان غيره لم يكن ذلك حصول شيء
على التدريج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا
ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر

الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه استغنى بذكر عدمه المغني عن ذكر وجود الميل ه

عن ه

ومعلوم ان ذلك ليس في جميع الزمان الذي بعده لكان ه

ذلك ه

بعد ذلك زمانا فان كل حاصل بعد ما لم يكن فلابد ان يكون اول حصول يكون
هو حاصلا فيه ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم
وسلمنا كون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون
لذلك الزمان طرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال اللامماسة حاصلة
في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللامماسة طرف غير
آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد ويبطل الحجة واقول على الوجه الاول
معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان
يتحصل الا في زمان كالحركة وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة
ولا يلزم من ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء الزمان
لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة من اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من
شأنه قبول القسمة الى الاجزاء فهي قبل عروض القسمة لا تكون الا واحدا
منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء
في ذلك الطرف لان وجوده يمتنع الحصول في طرف زمان بل واجب
ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد عروض القسمة فيكون حصول
اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار
الاول فهذا هو الحصول على التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل
اما في طرف زمان فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في
زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى انه لا يوجد
في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه وهذا القسم ينقسم
الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف حصوله مثلا كالسكون والتربيع
والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الآن كاللاوصول وكون المتحرك
على مسافة دون طرفه ولهذا حكم الشيخ بتثليث القسمة وهم بان عدم الآن
انما يحصل في جميع الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك
من تصور النقطة فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على
طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط ~~وليس بصادق على نفس الخط المفصل~~

ذلك ه

شيئاء ه

ان ه

فيما بين طرفيها فان جميع ذلك انما يحصل في زمان او في طرفه او فيه ه

واما الحكم بانها ليست بموجودة هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه
ولا يلزم من ذلك ان يكون للخط طرف آخر غير النقطة يصدق عليه الحكم
بانها ليست موجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي تزييف الحجة المشهورة المذكورة
في صدر هذا الفصل ولا يقتضي تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان
ان المماسة التي يجب ان يكون السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون
مبدأ الزمان يزول فيه عن السبب كونه موصلا لان الزوال مفتقر الى حدوث
سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والبيان ليس الا في الموجودات
التي تحصل في ازمنة دون اطرافها واما الا يوجد الا في اطراف الازمنة وتماما
منطبقة على ازمنتها فيما اذا ما يوجد في الازمنة وفي اطرافها والفاضل
الشارح توهم ان الشيخ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب
من ايراده اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة
المشهورة اشتمال تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في
آن المماسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب
الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم ان
الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل اولا ثم بانكار امتناع
اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانية ثم بتجويز وجودهما في زمانين مختلفين
يفصل بينهما آن واحد لا يوجد فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام
في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى
حد ينتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية هي التي يستحفظ بها الزمان وهي الدورية اقول
لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في
المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل حركة في مسافة الى حد ينتهي تلك الحركة الى سكون
لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي
هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه والحركة التي

هي مقدارها يجب ان لا يكون لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا تختلف
تكون اما مستقيمة او مستديرة كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل
دائما لوجوب تناهي المسافات المستقيمة فاذا هي وضعية دورية واعلم
ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يستندون الزمان ايضا
الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات المختلفة بعضها
ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان اذ هو شيء واحد متصل
يجب ان يستند الى ما هو مثله في الاتصال الوحداني فاذا الحركة الحافظة
للزمان متصلة دائما والحركة متصلة دائمة سوى الدورية فقد ظهر
ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات السكون المذكور كل الافتقار

فائدة انما يجب ان يقال صار غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون
صار مفارقا لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك
عنه ليس يقع دفعة ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة ولن يزول كونه
موصلا واقع دفعة اقول هذه الفائدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان
الجمهور يقولون في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ
عند اثبات الآن الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد
رد عليهم من بنا زعمهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة
منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد
فيه جزء اول لان كل جزء يوجد منها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء يتقدم
بعضها على بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذا لا يصح ان يقال صار
المتحرك مفارقا او مباينا في آن بل يجب ان يقال ان المتحرك صار غير
موصل بعد ما كان موصلا او زال عنه كونه موصلا في آن سبقه فان
كون الشيء غير موصل قد يقع كما يقع في زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء
وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة ان بدلت لفظة المباينة بالاماسة
فغير مناف لقوله هذا لان تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي تكون
فسادها من جهة المعنى لا تصير صحيحة بتبديل الالفاظ تبديلا غير مؤثر

في المدني اما الحجج الصحيحة فوجدناها توهم فيها الحالميكن الفاظها مطابقة لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسئلة تذنيب فالحركة التي يجب ان تطلب حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اول قد مر في الفصل الاول من الفصول الثلثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي تقوى على اعمال او حركات غير متناهية وبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذا الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا على ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها بحسب المدة او العدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا متناهيا فاذا احرك بقوة جسما من مبدا نفرض حركات لا تتناهي في القوة فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من المبدا المفروض فيقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا هذا محال اقول يريد بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية اعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما فلا تخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره اشارة الى فساد القسم الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب تناهي الابعاد فاذا احرك جسم بقوته جسما آخر من مبدا مفروض حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك

جسما

جسما آخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المتحرك انما يعوق القاسر بحسب الطبيعة المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم تكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليها ويلزم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذا يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا لم يبينه الشيخ في هذا الفصل لانه تبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سياتي ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون من ذلك الجانب ايضا متناهيا وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذا هذا الفرض محال واعلم ان هذا البرهان اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فان القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطء وحينئذ لا يلزم منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على ما مر ثم انه اورد عليه سؤالا آخر وهو ان القائلين بتناهي الحوادث لما استدلوا بوجوب ازديادها ونقصانها على تناهيها في الحق رد الشيخ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون

مقتضيا لتناهيهما قال قلت لقائل ان يورد عليه هاهنا بما اورده بعضهم بعينه
وهو ان يقول ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت ما
فاذا لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد عليه بعض التلامذة
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه هاهنا كون القوة قوية على تلك كونه
الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان القوة قوية على تحريك الكل
اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف
الحوادث فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة
والنقصان ثم قال الفاضل وللسائل ان يعود فيقول انتم تستدلون على
تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال
وحينئذ يعود الاشكال اقول الشيخ ما حكم بنفي اللاتناهي عن الحوادث الغير المتناهية
مطلقا بل ذكر في اخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت
وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يتم ذلك لكونه غير متناه
في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان كثرة الشيء وقلته لا تنافيان كونه غير متناه
وكيف وربما يوصف بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلفت
جهتاهما اعني جهة الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل
ما يمتد مترتبا في العقل او في الخارج متصلا كان او عددا فيكون لا محالة
لامتداده جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا
بالتناهي او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احديهما ويسلب في
الاخرى والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في الجهة الموصوفة
بالنهاية لانهما من الخواص للكم المتناهي فاذا الحكم بهما في جهة واحدة
لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور والمانع من المقرر
سلب النهاية عنه اذا كان موجودا على ما هو رأي عند جمهور الحكماء فذلك
في الامر يقتضيه خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول
لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديادها في
الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بازديادها على وجوب

التناهي

التناهي معا لما مر وان الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما كانت
لامتدادها مبدأ واحد بالفرض وكانت مستلزمة لزيادة ونقصان بحسب
طبائع المقدورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى
واوجب التفاوت تناهيا ما في تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان
فهذا ما عندي في هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم تقع الي
بالفاظها حتى انظر فيها **مقدمة** اذا كان شيء ما يحرك جسما ولا مانع في
ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر لا يكون احدهما
اعصى والاخر اطوع حيث لا معاوقة اصلا اقول لما فرغ من بيان امتناع
كون القوى الجسمانية غير متناهية التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع
كونها غير متناهية التحريك بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولها
ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لم يكن مقتضيا
للتحريك ولا المنع عنه بل كان ذلك لقوة تحله كما مر فاذا كبيره وصغيره
اذا فرضا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك
والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا **مقدمة اخرى** القوة الطبيعية
لجسم ما اذا حركت جسمها لم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض
بسبب الجسم تفاوت في القبول بل يجب ان يعرض ذلك بسبب القوة
هذه ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعية اذا حركت
جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة
طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت
في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب
القوة فانها تختلف باختلاف محلها على ما سيأتي في المقدمة الثالثة وهناك
يتبين ان التفاوت لما كان في الحركات القسرية بسبب القابل لا
غير فهو في الطبيعية بحسب الفاعل لا غير **مقدمة اخرى** القوة في الجسم
الاكبر اذا كانت شبيهة بالقوة في الجسم الاصغر حتى لو فصل عن الاكبر
مثل الاصغر بالاطلاق تشابهت القوتان فانها في الجسم الاكبر

اقوي واكثر اذ فيها بالقوة تحريك وزيادة هذه الشرح المقدمات وهي ان
القوي الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام وتتناسب تناسب محالها
المختلفة بالصغر والكبر انها حالة فيهما متجزية بتجزيتهما والفاظ الكتاب واضحة
اشارة تقول للجوزان يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك
الجسم بلا نهاية اقول لما فرغ من تقرير المقدمات شرع في المقصود وهو
ما ذكره في صدد الفصل فقوله وذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوي من
قوة بعضه لو انفرد اشارة الي المقدمة الاخيرة وقوله وليس زيادة
جسمية المقدر تؤثر في منع التحريك حتي يكون نسبة المتحركين والمحركين
واحدة اشارة الي المقدمة الاولي والي سبب الاحتياج اليها وهو ان
المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا
اقوي منها في الصغير لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن
ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولي وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان
والمحركات مختلفات اشارة الي ما استبان في المقدمة الثانية وهو
كون التفاوت ههنا بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان
حركا جميعهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية بعرض ما ذكرنا
تقرير البرهان بالاحالة علي ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت
في الجانب الذي فرض غير متناه ويلزم منه تناهي الاقل كما مر وقوله
ولان حرك الاصغر حركات متناهية كانت الزيادة علي حركاتها علي
نسبة متناهية فكان الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج
الي ذلك لان اللازم مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة
عن الجسم الاصغر لكن كان ذلك في الحجة السابقة حلفا لان القوة
الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن
ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما لزم المحال من حيث
ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر يقتضي تناهي حركات الاكبر
ايضا لكونهما علي نسبة جميعهما المتناهيين علي ما مر في المقدمة فهذا تقرير

ذلك لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوي من قوة بعضه
لو انفرد وليس زيادة جسمية في القدر يؤثر في منع
التحريك حتي يكون نسبة المحركين والمتحركين
واحدة بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان و
المحركان مختلفان فان
حركا جميعا من مبدا
مفروض حركات بغير نهاية
عرض ما ذكرنا وان حرك
الاصغر حركات متناهية
كانت الز[illegible]
حركاتها
يادة على
حركاتها على نسبة متناهية
فكان الجميع متناهيا صح

في القوة

ما ذا [illegible]

ما في الكتاب واعلم انا اذ كنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوة الجسمانية
غير متناهية التحريك فيثبت امتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي
بالقسر والذي بالطبع حركة غير نهاية لكن لما كان البرهان الذي اقامه
علي امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مما اخذنا
من [illegible] الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه علي امتناع
كونها محركة بالطبع اخص منا ولا مما يجيزه ذلك لانه لم يقع علي امتناع
صدور التحريك الغير المتناهي عن القوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة
بانقسام ذلك الجسم علي التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة
في اجسامها وبالجملة القوي المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة
والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك
لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية
اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات يقتضيها طبائع بسائطها
علي ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها
لكون تلك المحال اجساما آلية فاذا هذا البرهان كان اخص مما يجب لكن
لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة
في هيولياتها مبادئ للتحريكات الغير المتناهية اكتفي الشيخ بهذا البرهان
المشتمل علي المقصود تذنيب فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير
جسمانية فهي مفارقة عقلية وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة
عقلية اقول قد بان فيما مضي وجوب وجود حركة غير متناهية وبان
انها لا تكون الا دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة
بالحركة الدورية هي السماوية فاذا ثبت ان القوة المحركة للسماء
غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة
ان القوي الجسمانية لا تصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت
المقدمتان ان القوة المحركة للسماء ليست بجسمانية وما ليس
بجسماني يكون مفارقا فاذا هي مفارقة اما نفس واما عقل والنفس

الموضع
لم
التي هي
لا بالقياس الى اجزائها
فان
صوابه
والمفارقة

المفارقة اذا حاولت تحريك جسمها فليس انما تحاوله لخروج ما فيها بالقوة
من الكمال الى الفعل والا فاي احتياج لها الى التحريك فاذا هي مفتقرة
في التحريك الى شيء تكون كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات المنتظرة
من القوة الى الفعل وذلك الشيء هو السبب الاول لتحريك السماء فاذا
القوة التي يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية وهم وتنبيه ولعلك
تقول قد جعلت السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان
يكون المباشر للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فكيف ان
هذا الذي ثبت هو محرك اول ويجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة
جسمانية اقول قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء
لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد حكم بانه مفارق
عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير متناقض لان الحكم
بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا لا ينافي كون العقل مبدأ
من وجه اخر واعلم ان تحريك النفس تحريك فاعلي وتحريك العقل
تحريك غائي والغاية وان كانت من حيث هي علة لعلية الفاعل
مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب الفعل اليها باعتبار غير اعتبار
انتسابه الى سائر العلل مبدأ قريب وبه ينحل ما اشكل على الفاضل
الشارح وهو ان المحرك القريب ان كان جسمانيا فهو نفس والا
فهو عقل ولا وجه لكونهما مفارقين وهم وتنبيه ولعلك تقول ان
جاز ذلك فيكون متناهي التحريك لا دائم التحريك فيكون
بغير هذه الحركة فاسمع اعلم انه يجوز ان يكون محرك غير متناهي
التحريك يحرك شيئا اخر يصدر عن ذلك الاخر حركات غير متناهية
لا على انها تصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ
الاول وينفعل واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير
الغير المتناهي والتاثير الغير المتناهي على سبيل المبدأية وانما يمتنع
في الاجسام احد هذه الثلثة فقط مع السؤال انه ان جاز ان

يكون المباشر للسماء قوة جسمانية فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة
التحريك فيكون تحركه بغير الحركة السماوية الدائمة هذا خلف وتنبيه على الجواب
بانه يجوز ان يكون محرك غير متحرك عقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة
حالة في جسم لكي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر
عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على انها تصدر
عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل دائما عن ذلك المحرك
العقلي وينفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم زاد في البيان بالفرق بين
الانفعالات غير المتناهية وبين التاثيرات غير المتناهية وبين التاثيرات
غير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبدأية
وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية هو الثالث فقط واعترض الفاضل
الشارح بان الامور الحادثة في النفس الجسمية لا يجوز عن
العقل فان الثابت لا يكون علة للتغير وان جاز فليجز صدور
الحركات عنه من غير احتياج الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شيء من القوى
الجسمية بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن العقل دائما
والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة
والحركة لا تصدر الا عند تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او طبيعة
او قسر يكون كل حركة علة لتجدد حال وكل حال علة للتجددات
في المحرك والحركات في المتحرك فاذا لا بد من محرك يتجدد احواله
وليس هو العقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او
قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير
المتناهي بحسب انفعالاتها عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به
لكنه لا يتصور فيما لا يستمر انفعالاته فالمبدأ المفارق اشارة فالمبدأ المفارق
العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس السماوية على هيأت
نفسانية شوقية ينبعث منها الحركات السماوية على النحو المذكور من انبعاث
ولان تاثير المفارق متصل فانتسب ذلك التاثير متصلا على ان المحرك

الاول هو المفارق لا يمكن غير هذا اقول فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة
عن النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بجميعها عن النفس وهو يقتضي عن الترجيح
استشهاد صاحب المشائين تدل بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير
متناه وانه غير متناهي القوة وانه لا يكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من
اصحابه حتى ظنوا ان المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لا كما في الاجسام
والعجب انهم جعلوا لها تصورات عقلية ولم يحضرهم ان التصور العقلي
غير ممكن لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض
اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تتحير ان تقول لان النفس
الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة بالعرض
هو ان يكون الشيء صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه ثم يزول ذلك بسبب
زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه اقول قد مر في بيان كثرة العقول
لان قدماء المشائين ظنوا ان المتشبه به في جميع السماويات واحد ولان
المعلم الاول قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع اخر بكثرته وذكرنا وجه
كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية هي نفوسها
المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض لان الحال في المتحرك
بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى
محرك اخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الى محرك غير متحرك من حيث هو
محرك قالوا فذلك المحرك الذي لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة
الاولى والعقل الاول وساير ما عدا ذلك الواحد من المحركين متحرك
اما بالذات واما بالعرض وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون غير متحرك
من جهة ما هو محرك فيكون متحركا من جهة اخرى مثلا من جهة كونه حالا
في مادة وهذا هو الذي حملهم على الاكتفاء بالصور المنطبعة في مواد الافلاك
دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ عليهم في هذا الفصل
بتبيين احد مما قال المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك
انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا غير متناه وبان التحريك

غير المتنا

الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية وهذان القولان ينتجان ان محرك كل
كرة جوهر مفارق لكن القوم المذكورين قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما
والثاني اعترافهم بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها
وتقرير ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او لقوة جسم لما مر
في النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم فاذن
التصور العقلي لا يمكن ان يكون لما يتحرك بالذات او بالعرض لكن للمحركات
السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذا هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات
ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس الناطقة
متحركة بالعرض وتشبه النفوس الفلكية بها ببيان معنى الحركة بالعرض
ونفي ذلك المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك ظاهر واعلم ان المحصلين
من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكورون مع انه تحصيل لهم يدل على ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد
فانه قال بعد هذه الابانة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة على
ما كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة والاسكندر يصرح
ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك جملة السماء واحد لا يجوز ان
يكون عدده كثيرا وان لكل كرة محركا ومشوقا يخصه وثامسطيوس يصرح
ويقول ما هذا معناه ان المبدأ الاول وجود مبدا حركة خاصة لكل
فلك على انه نفس وجود مبدا حركة خاصة له على انه معشوق مفارق اشارة
الاول ليس فيه حيثيات لوحدانيته فيلزم كما علمت ان لا يكون مبدا
الا لواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى
وصورة فيتضح لك ان المبدا الاقرب لوجوده عن اثنين او عن مبدا فيه
حيثيتان ليصح ان يكون عنه اثنان معا لانك علمت انه ليس ولا واحدة
من الهيولى والصورة علة للاخرى بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق
بل يحتاجان الى ما هو علة لكل واحدة منهما ولا يكونان معا عما لا ينقسم بغير
توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت تتحقق لك وجود عدة عقول

انما يذهب اليه القوم

جرح

فيتضح

او لهما معا

متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي اول بسيطيات
ان المعلول الاول في سلسلتها او في حيزها لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد
قال الفاضل الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة
الثالثة لاثبات العقول و تقرير ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس
فيه كثرة لوحدانيته كما بينت في النمط الرابع فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان
لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط الا بالتوسط وكل جسم كما علمت مركب من هيولي
وصورة فيتضح لك ان المبدأ الاول لوجود الجسم يكون مولفا من شيئين او يكون
وجود الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان ليصح ان يصدر عنه الهيولي والصورة معا
لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد منهما علة ولا واسطة مطلقا للاخرى
بل هما معا الى علة توجد كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد
اجزائه او بوجودهما معا ولا يجوز ان يكون علتها القريبة شيئا غير منقسم فاذا
المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء جسم ولا بنفس تتعلق بجسم
بل هو عقل محض وانت قد صح لك في هذا النمط وجود عدة عقول متباينة
الذوات هي مبادي تحريكات الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول
في سلسلتها هو ايضا محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن
محركا لفلك لئلا يكون مشاركا لها في التجرد والبراءة عن القوة تنبيه
ولكنها كثيرة العدد اقول هذا الفصل يشتمل على اربعة مطالب ذكرها
مما مر بيانه ولذلك وسمه بالتنبيه وانما جمعها هاهنا تذكيرا وتنبيها على
كثرة العقول فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة
كثرة محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة مشوقاتها اعني عقولها
والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الامور
وفي اخر الفصل ترغيب على تعرف عللها الفاعلية ووعد لبيان ذلك
اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم الرياضية ولذلك قال فيه
وقد يمكنك ان تعلم ولم يتكلف بيانه وانا اورد حاصل انظار
اهل تلك العلوم فيه على سبيل الاجمال فاقول الاجرام العالية تنقسم

في النمط قل

اي ج

قد يمكنك ان تعلم ان الاجرام الكثيرة العالية افلاكها ج

الي الكوا

الي الكواكب والي الافلاك اما الكواكب فينقسم الي سيارات والي ثوابت والسيارات سبعة
والثوابت اكثر من ان تحصى وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا والطريق
الي معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والي معرفة تسييرها واوضاعها هو
الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الي اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب
الموجودة بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكمية وهي استناد كل حركة الي جسم يتحرك بها
بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات الفلكية
المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على
اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجى زواله بعد لكن
قسموها الي كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة او مركبة والي جزئية تتصل
بالكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية يحيط بعضها ببعض بحيث
يماس مقعر العالي محدب السافل ويكون مركز الجميع مركز الارض
واحد منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه لما لم يمتنع ان يكون
الثوابت على افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك ايضا هو فلك البروج
وسبعة للسيارات السبعة على النضد المشهور وان كان فيه ايضا خلاف
والمتاخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك الكل بالحركة اليومية
وجعلوه محيطا بالكل ثم ان القدماء جعلوا الفلك الكلي لكل كوكب
منفصلا الي اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف حركات ذلك الكواكب طولا
وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة وبطوا وبعدا وقربا من الارض
فمن غير المحصلين منهم من جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة
كالقائلين بالمنشورات والحلق والطوق وامثالها وجعلوها مقعودة
في جوف مشتمل عليها هو تحت فلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها
ايضا مختلفة كالقائلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله عند
الاستقامة وكالقائلين باقبال الفلك وادباره من غير استناد
ذلك الي حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها
واما المحصلون الذين يعرفون القوانين الحكمية فقد اختلفوا ايضا

استاد ج

بعد ج

هو ج

في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب استدارتها كلاً وحركة والمعلم الاول ذكر
ان عدد الجميع يقرب من خمسين فما فوقه والمتاخرون المتقنون لارصاد
بطليموس الفاضل اثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز
العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه الكلي المشهور
على سائر افلاكه الا القمر فان ممثل المحمي بفلك جوزهر محيط بفلك اخر
له يسمى المائل هو الذي يشتمل على سائر افلاكه وفلكا خارج المركز
عن مركز الارض ينفصل عن الممثل والمائل يماس محدبا مما ومقعريهما
على نقطتين يسمى الابعد عن الارض اوجا والاقرب عنه حضيضا وفلكا اخر يسمى
بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه
على نقطتين يسمى ابعدهما عن الارض ذروة واقربهما حضيضا ما خلا الشمس
فانها لم يكتف باحد الفلكين اعني خارج المركز او التدوير من غير رجحان احدهما
على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس رأى اثبات الخارج لها
اولى لكونه ابسط وللكواكب الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها
سطوح التداوير على نقط والشمس مركوزة في الخارج المركز وزاد والعطارد
فلكا اخر خارج المركز ايضا فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل
على احدهما اشتمال سائر الممثلات على امثالها وهو المسمى بالمدير ويشتمل
المدير على الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير فيكون ط
اذ هو المشتمل عليه ويكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا التقدير
اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة منها
موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عنه وستة افلاك
تداوير يتحرك الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك
ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت بالحركة الثانية البطيئة
ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة الا
الممثلات الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك عن الحركتين المذكورتين
فينتظم الرجعة والاستقامة والسرعة والبطوء والقرب والبعد

بحركات

بحركات الافلاك الخارجة المراكز والتداوير وبتركيب حركات الكواكب المختلفة الطولية
من هذه الحركات على التفصيل المذكور في كتب الهيئة وبقيت الحركات العرضية
الموجودة للتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة المقتضية
لتناقص الميل بين منطقتي الفلكين العظيمين على ما نقل ان ثبت وجود ذلك
التناقص حقيقة محتاجة الى اثبات اجرام اخر يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره
من الحكماء والمهندسين الى عدد من الافلاك ينبغي ان يثبت مضافة الى على ؏
ما سبق لاجل هذه الحركات الثلاث ثم لم يتفق بعد ذلك اتفاقهم على ما
سبق ذكره فهذا هو القول المجمل في عدد الافلاك قوله ويلزمك على اصولك
ان تعلم ان لكل جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج
المركز او فلكا غير محيط مثل التداوير او كوكبا ثابتا او سيارا حركة مستديرة وان الكواكب ؏
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك
التي هي مركوزة فيها لا بان يخرق لها اجرام الافلاك وتزيدك في ذلك بصيرة
انك اذا تاملت حال القمر في حركة المضاعفة واوجه وحال عطارد واوجه
وانه لو كان هناك انخراق يوجب جريان الكواكب او جريان فلك تدويرها لم
يعرض ذلك لذلك وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة النفوس
المحركة لهذه الافلاك وهو بحث شريف ولذلك قال ويلزمك على اصولك علم
انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة فذهب فريق كل ؏
الى ان لكل كوكب منها مع افلاكه بمنزلة حيوان واحد ذو نفس واحدة تتعلق
بالكوكب اولا وتتعلق بافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعلق نفس
الحيوان بقلبه اولا وباعضائه الباقية بعد ذلك وبتوسط القوة المحركة المنبعثة
عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي هي كالجوارح والاعضاء الباقية
وعلى هذا التقدير يكون النفوس الفلكية تسعا اثنان للفلكين العظيمين
وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الى ان لكل فلك من الافلاك للكوكب ؏
المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك لكل كوكب وقد اثبتوا ايضا حركات
وضعية على انفسها كما اثبتوا للافلاك فان الحكماء في وجوب اختلاف الاوضاع

المكنة من القوة الى الفعل وانه ههنا غير محسوس فيما فوق القمر انما القمر فان
لم يكن خيالا لا يتراءى فيه بالانعكاس كما يحكى من الهالات وقوس قزح والخيالات محوه
موجودة واقعة خارجية بل كان شيئا ثابتا في جميع الاوقات على حالة واحدة لم يكن موجودا فيه
له حركة استدارة لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيئا موجودا
فيه لوجوب بساطته وامتناع تميزه عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس المحركة
على هذا الدليل عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ صرح بذلك في الكتاب
بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيئا هو مبدا حركة مستديرة
على نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويؤكده ما ذكرناه قبل من
وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير والكواكب مختصة في الابداع
بصور كمالية زائدة على صور المتماثلات ثم ان الشيخ نفى الوهم المذهوب اليه
عند العوام وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان
القول بتلك الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه ببيانين
احدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام على الاجسام
ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل الى قوله
حول الارض لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي وهو
ان الرصد والاعتبار يدلان على موافاة مركز تدوير القمر اوجه في كل في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا مر
دورة مرتين وهو عند كونه في تربيعي الشمس وكذلك على موافاة مركز تدوير تين وهو عند كونه في
عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه في [illegible] او اول العقرب
بالتقريب والثاني عند كونه في اول الثور الا ان اوجه الحقيقي يكون ابعد
عن الارض من اوجه الثاني بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته
حضيضه ايضا مرتين على التساوي وهو عند كونه في اول برجي
بل السرطان والحوت فاذا لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة كان
التدوير هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والاوجه
في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الى توالي البروج كل يوم اربعة وعشرين
جزءا وكسر جزء من ثلثمائة وستين جزءا في المحيط ويميل التدوير معه

ويتحرك التدوير بحركته وحركة المثل جميعا الى خلاف التوالي احد عشر جزءا وكسرا ويميل
الحامل معه فيذهب اقلهما بمثل اكثرهما قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقى حركة مركز
التدوير عن موضعه الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والتقدير الذي يقتضي ان يكون
مركز التدوير عند موافاة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
بحركتيهما المذكورتين صار الاوج مائلا الى احد جانبي الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مائلا الى الجانب الاخر على بعد ثلثة عشر جزءا
و حركت الشمس حركتها الخاصة بها قريبا من جزء الى الجهة التي تلي المركز
ايضا فكانت الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير على بعد متساو بين كل
واحد منهما اثني عشر جزءا وكسرا ومجموعهما هو بعد مركز التدوير من الاوج ويكون ذلك بعده
البعد ضعف بعد المركز عن الشمس ويسمى بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل
بذلك المقدار بالحركة المضاعفة وهكذا يوما بعد يوم حتى اذا صار بعد المركز عن
الشمس ربع دور وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج
والمركز نصف دور وافى المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد المركز
عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر ووافاه في استقبال
الشمس وكذلك في التربيع الاخر فاذا المركز يوافي الاوج في الاجتماع
والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد فلما كان له فلكا خارجا
المركز اعني المدير والحامل واوج المدير يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية
في زماننا الى اول العقرب وكان المتحرك المدير متحركا بالحامل على خلاف
التوالي قدر مسير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالي ضعف ذلك وكان
التقدير الذي مقتضاه ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب
اذا تحرك الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل
ضعف مسير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله
من الاكثر قصاصا مثل مسيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج المدير
متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتى اذا صار بعد المركز عن
اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من الجانب الاخر فوافاه المركز

عند حفيف المدير ولاجل ذلك كان المتكز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان
في الاوجين معا ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي
البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الى الاوج الادنى اقرب منهما الى
الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما على التثليث من الاوج الابعد وعلى
التسديس من الاوج الادنى فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما وفي وصولهما الى
اوج الحامل مرتين في دورة وذلك مما يقتضي الحدس بكون الحركات مستندة
الى الافلاك لا الى الكواكب انفسها فاذا لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانكر
الفاضل الشارح جواز كون الجسم الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان
الانتقال يلزم الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين لزم حصوله دفعة
في جهتين سواء كان الانتقالات بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يقال انا
نرى الرحى يتحرك الى جهة والنملة عليه الى خلافها لانا نقول لا يجوز ان
يكون للنملة وقفة في حال حركة الرحى وللرحى حال حركة النملة وهذا وان
كان مستبعدا لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان
الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هو واحد كما ان بل
يتحرك حركة واحدة يتركب منهما فان الحركات اذا تركبت وكانت الى جهة
واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت
حركة الى جهة متوسطة تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر
الممتزجات فاذا الجسم الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة
الى جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة
وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة
ولا ينعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس الى محركاتها الاول بالذات
والى غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى محرك واحد بالذات
بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديها فقط واذا
ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله
دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الى ارتكاب امر مستبعد فضلا عن

(هامش: حركة مساوية لنقل البعض على البعض ... وان كانت في جهات مختلفة احدثت صح)

محال قوله ونعلم انها كلها في سبيل الحركات الشوقية التشبهية على قياس واحد ثم
انه ليس يجوز ان يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه وهذا هو المطلوب
الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها
المعشوقة كما مر وانما يثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك
شوقا الى الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا
متشوقا غير مشتاق ينقطع الاحتياج به وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات
البغدادي واسنده الى بقراط من القدماء وانما عبر الشيخ عنه بقوله ما ربما
يقال اشارة الى انه مذهب لقوم ولما تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني
عشر من هذا النمط لم يتعرض هاهنا لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الى
متشوقاتها المجردة الى الاجسام المحيطة بها فعلى مذهب القائلين بنفوس
تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة
في عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلى المذهب الذي
ذهب الشيخ اليه يكون عددها عدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد ولما
لان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه اما كونها
اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل على امتناعه دليل قوله ونعلم انها
تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الاولية من طبيعة واحدة
بل في طبايع شتى وان جمعها كونها بحسب القياس الى الطبايع العنصرية
طبيعة خامسة وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام
العالية بطبايعها والشيخ استدل على ذلك باختلاف الاوضاع والاين
والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذا هي مختلفة
بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد وجميعها متحرك
يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن
الكون والانكسار وذلك المعنى طبيعة عامة هي مبدا جنس يشتمل عليها
وهي التي تسمى بالقياس الى الطبايع العنصرية طبيعة خامسة قوله
فبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود

ام ايجابها لتلك الجواهر المفارقة ومن هاهنا توهمنا بيان ان ذلك كله هذا النحو
الحث على توقف المبادي الفاعلة لهذه الاجرام اعني اجرام مثلها الى جواهر
مفارقة والوعد ببيان ذلك **هداية** اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما
يصدر عنه اذا صار شخصا ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة
لجسم فلكي يجب لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجوبها
الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها لكن وجود
المحوي وعدم الخلاء في الحاوي معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة
كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب
على تشخص المعلول فلا يخلوا اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب
او غير واجب مع وجوب فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا
مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه ولئن كان غير واجب فهو ممكن
في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع
بذاته فليس شي من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه قال الفاضل
الشارح هذا الفصل مع فصول خمسة بعده يشتمل على الطريقة الرابعة
لاثبات العقل وهي ان يبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات
علة لشي من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز
ان يكون الاول تعالى علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة لما
مر فاذا عللها مفارقات بعد الاول وهي العقول اول المقصود من
هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما
كانت الاجسام العالية منقسمة الى حاو ومحوي وكانت علية الحاوي على
تقدير الجواز اقرب الى الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان البرهان
قائم على امتناع صدور جسم عن جسم او عما يحل في جسم على الوجه العام على
ما سياتي لكن لما كان لبيان امتناع كون كل جسم حاو علة لمحويه طريق
خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء قدم ذكر هذا الفصل وسمه بالهداية
فان سلوك الطرق الخاصة احوج الى الهداية من سلوك الشوارع العامة

وهذه الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احداها ان الجسم لا يمكن ان يكون موجدة
لشي الا بعد صيرورته شخصا معينا فان الطبايع النوعية لم تكن اشخاصا
معينة لم توجد في الخارج والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها
كان وجود المعلول ووجوبه متاخرين عن وجود العلة فان اعتبر المعلول مع
وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان
من شانه ان يجب فهو ممكن والثالثة ان الجسمين اللذين يكونان معا لا معية الصاحب
الا انهما بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر فانهما لا يتخالفان في
الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكهما وتوريد الحجة
بعد تقرير هذه المقدمات بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لبقيه
متشخصا لما بيناه في المقدمة الاولى وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر
مع وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة الثانية ولكن
عدم الخلاء في الحاوي امر يقارن اعتباره اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن
انفكاكه عنه فاذا يلزم ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما
بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان الخلاء ممكنا
لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذا الحاوي ليس بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء
ممتنع لذاته ليس معناه ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه
ان تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده المغاير للمحوي هو نفي ما يتصور فان
المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور
المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور واذا تحققت هذا سقط ما يمكن ان يشكك به
وهو ان يقال كون عدم الخلاء واجبا ينافي كونه ممكنا مع اعني وجود المحوي في هذا
الفرض واجبا بغيره وذلك لان الغير الذي يفيد وجود المحوي هو الذي
يجعل المحوي بحيث يمكن ان يتصور معه الخلاء حتى يحكم بوجوب عدمه
بالمعنى المذكور ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي والحاصل ان المحوي
يكون واجبا بغيره اذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا للحاوي
فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الى المتن فنقول قول الشيخ اذا فرضنا

جا الي قوله ذلك الشخص المعين اشارة الي المقدمة الاولي وقوله فلو كان
جسم فلكي الي قوله وجدتها الامكان يتقطر في اصل القياس فان القياس استثنائي
وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع تمهيدا للبراهين متخصصا وتقديما
لمزيد الايضاح وهذا التالي هو المقدمة الثانية وقوله واما الوجود والوجوب فيتبع
العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء
في الحاوي معا معا استثناء للتالي علي سبيل الاجمال وفيه اشارة الي المقدمة الثالثة
ثم انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي
العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب
علي تشخص المعلول ثم عاد الي بيان استثناء التالي متصلا فقال فلا يخلوا اما
ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه مع وجوب الحاوي او غير واجب مع
~~وجوب فان كان واجبا مع وجوبه مع وجوب الحاوي او غير واجب مع~~
وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه ايضا
لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان
كان عدم الخلاء غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة غير الحاوي فالخلاء
ممتنع بذاته لا بسبب هذا خلف فاذا ليس شيء من السماويات علة للمحوي فيه
وذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الي قوله تشخص | اولا ٩
المعلول تكرار لما قرره والاولي حذفه لانه لا يشوش نظم الحجة بسببه والكلام
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الي ما بعده واقول الاقتصار علي ما قرره اولا غير كاف في
هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول ممكنا مع العلة واجبا بها
فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي لم
يتحدد بالحاوي المتشخص فكانه لم يجب للخلاء ولا للعدم اعتبار معه
ثم لو قيد انه افاد ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع استناد شيء
من الاجسام الي علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة ممكنا فاذا
الواجب ان يقيد العلة بكونه جسما متشخصا حاويا والمعلول بكونه محويا ليتم
البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوت الخلاء

الممتنع

الممتنع بذاته ولما تقرر هذا فاقول انه لم يحتفظ ما اورد في المتن فالاصوب
الخلاء في ٤ | ان يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الي قوله علي تشخص المعلول علي قوله
ولكن وجود المحوي وعدم الحاوي معا معا ثم يقدم هذا الي قوله فلا يخلوا اما ان يكون
عدم الخلاء واجبا الي اخره فان بذلك يصير تقرير تالي المتصلة متقدما علي تقرير
اعتراض ٤ | الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار والابعد ان الاصل كان هكذا وان هذا
التقديم والتاخير وقع من غفلة النساخ والله اعلم واما معارضة الفاضل | اتمام ٤
الشارح بان الحكم يكون ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكون ما مع المتقدم متقدما
والعقل الذي هو علة المحوي انما هو جسم الحاوي عندهم فيتقدم علي المحوي
بالذات فيقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة
المع في الموضعين بالاشتراك اللفظي علي معنيين مختلفين فان احدهما
يدل علي المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما عن الاخر
من حيث ذاتيهما والثاني علي ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك
احدهما عن الاخر كما مر في النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما
هو اشرف واقوي واعظم منه اعني الحاوي فغير منسوب اليه بوهم ولا ممكن
الثاني ٤ | اقول لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي اشار الي القسم الباقي
وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان الوهم لا يذهب الي هذا القسم ذهابه الي
القسم الاول وذلك لان الوهم انما يذهب الي ما يتعود فيه مناسبة او مشابهة
بوجه ما بالحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه وافتقاره
اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير
ويتبدل منه واقوي واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة والمقدار علي ما هو
اسناده | مثله مع زيادة كان استناد العلية الي الحاوي اشبه بالحق من اسنادها
الي المحوي ثم ذكر ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن علي
ما ياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح نسب
قول الشيخ هذا الي الخطابة ظنا منه بان مجرد التلفظ بالشرف خطابة
وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطابيا

لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه جسم واما كونه غير ممكن فظاهر
بما سياتي وللمبرهن ان يستدل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما بين في صناعته
وهم وتنبيه ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من
ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد او عن
اثنين وبالجملة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد يعرض هاهنا كما
عرض فيما ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا عن علة مثل وجود المحوي
فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان
علة يسبق المحوي فيكون للمحوي مع وجوده امكان حتى يتجرد لوجوده
السطح فلا يجب معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده ولما اذا لم يكن علة بل
كان مع العلة لم يجب ان يسبق تجرد سطحه الداخل وجود الملاء الذي
فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما
ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوي والمحوي وجبا عن شيئين
تقرير الوهم ان يقال لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك
تجعل الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون متقدما
عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن علة واحدة او عن
اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه
كما لزم على القول بكون الحاوي علة وعلى قول الشيخ سواء كان عن واحد
او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي
والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد او اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي
او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا العلة الحاوي
قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه
هاهنا بان يكون لعلته تقدم على علة المحوي وح لا يكون العلتان واحدة
ولا [illegible] عن واحد وان فسر على ما فسرناه اولا ومولده يقال سواء كان
لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد وعن اثنين لم يكن مطابقا للمتن
وان اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون

الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف القايلون باستناد السماويات
الى مبادئها فقال بعضهم انها باسرها تستند الى العلة الاولى وانما يختلف
صدورها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدورات
عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلى مرتبة من المحوي
وقال بعضهم انها تستند الى علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذا قول
الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مفترقا
بينهما في امكان اشارة الى المذهبين فان تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم على
التقديرين وتقريره التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي على المحوي المستلزم
لامكان الخلاء انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخص
وتجدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملاه مع حصول
ذلك التجرد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع
العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان المتقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون
للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي هاهنا احد قسميه
الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور هاهنا
فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من
غير انعكاس والمتاخر بالطبع يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس
واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض
متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك وهم
وتنبيه اولعلك تزيد فتقول اذا خرج على الاصول التي تعرفها انه
يوجد عن غير جسم حاو واخر غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون
وجب الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات والمحوي معلول
لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرت له معية مع الاخر كان ممكنا فيكون
في حال ما يجب الحاوي فالمحوي ممكن فيكون ان هذا هو الطلب الاول
عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الى

الآخر الذي هو علته وذلك القياس لا يفرض فيه امكان الخلاء بوجه اذ لا يفرض تحدد؛
تحدد الحاوي في باطنه ثم الحاوي لا يستولي على المحوي وليس كل ما تجد مع
غيره يدل على القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية بحيث لم يكن
علة ولا معلولية لم يجب بعدية ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما هو الحاوي علة لم
يجب ان يكون ما هو المتقدم بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان اقول هذا الوهم هو الوهم
المذكور في الفصل المتقدم مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي
هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس
مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذي
هو الحاوي ايضا واجبا فيعود المحذور والتنبيه الجواب هو الذي يتبين
مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ان الحاوي
والمحوي جميعا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فلو كانا غير واجبي
الوجود فلنسلم ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشيء
ومع امكان ان لم يملأ كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان تحدده
فيلزم مع تحدده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط بملاء فيكون خلاء
اقول هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء شرح بيان كون
الحاوي علة للمحوي اشارة وهذا القول واحد بعينه ان نسب التقدم
الى صورة الجسم الحاوي او نفسه التي تكون كصورته او الى جملته لان البرهان
المذكور على امتناع كون الحاوي علة للمحوي قائم سواء جعلت العلة صورة
الحاوي او نفسه التي تكون مبدأ لصورته او تكون هي كصورته او غير صورته
او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان الخلاء حاصل مع
الجميع لان العلة ما لم يتم وجودها لا تكون علة ولا يتم هذه الاشياء يعرض علة
فانه لا يتم وجوده الا مع الجسم تذنيب قد استبان انه ليست الاجسام ايضا؛
السماوية علة لبعضها البعض وانت اذا تذكرت ... فتذكر ان
الاجسام انما تفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالة لها
انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا تتوسط بين الشيء وبين ما ليس للجسم؛

بجسم

جسم من هيولى وصورة حتى يوجدهما ... اولا فيوجدهما الجسم فاذن الصورة لكونه؛
الجسمية لا تكون اسبابا لهيولات الاجسام ولا الصور بل لعلها معدة لاجسام تكون؛
اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اقول لما تبين امتناع كون حاو من كل؛
السماويات علة لما يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة للحاوي
كان الحكم بان الاجسام السماوية ليست بعضها علة لبعض مما يتقبله الاذهان
بسرعة فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد
الحكمين الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان العام على امتناع
كون جسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني
على مقدمات احديها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا
بالفعل بصورته ويكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل ~~بصورته~~ فان
ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل هو؛
مادة لانه لا يكون بها موجودا الا بالقوة ولا يكون من حيث بالقوة فاعلا والفاضل
الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بان قال نص الشيخ في النمط السابع
على ان علم الباري تعالى بغيره صورة في ذاته فذاته البسيطة قابلة وفاعلة
معا اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشيء الواحد لا يكون قابلا
وفاعلا لشيء واحد فان الفاعل يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل
لا يجب ان يحل فيه المقبول بل يمكن والواحد لا يكون نسبته الى واحد
بالوجوب والامكان معا اما اذا اختلف المقبول والمفعول فلا يمتنع
مثلا كالنفس فانها قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة
الجسم فاعلة لجسم اخر لكانت فاعلة بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة
الى الصورة الحالة فيها وهما متغايران فاذا التعليل بذلك باطل
واما قوله الشيخ نص في النمط السابع على ان علمه تعالى صورة في ذاته
فان كان على ما ذكره كان للشيخ ان يقول اعتبار كونه ... حاصلا حاصلا؛
للاشياء غير اعتبار كونه عقلا مجردا فيصح ان يقال انه صور المعقولات

وان كان موضوعا لاعتبارين شيئا واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل لتلك
الصورة وبالاعتبار الثاني قابل لها على ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه
المقدمة الثالثة ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها
بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام
كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك
ما يصدر عنها بعد قوامها [illegible] يصدر بواسطة تلك المواد فيكون بمشاركة
من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا
لجرمها او كان من جرمها بحال والشمس لا يضيء كل شيء بل ما كان مقابلا
لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام كالنفس المفارقة بذواتها
دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها
[illegible] من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه والا لكانت مفارقة
الذات والفعل جميعا لذلك الجسم ولم يكن نفسا لذلك الجسم وهذا خلف
فظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل
بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم تكون
اولا علة لجزئيه اعني مادته وصورته وهذا تقرر فيما مضى وبعد تقرير
المقدمات نعود الى المتن فنقول قوله الاجسام انما تفعل بصورها اشارة
الى المقدمة الاولى وقوله والصور القائمة بالاجسام والتي هي كالية
لها يعني النفوس انما تصدر عنها افعالها بتوسط ما فيها وقوامها اشارة
الى المقدمة الثانية وقوله ولا توسط للجسم بين الشيء وبين ما ليس بجسم ولا مادة
او صورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقوله حتى يوجدهما اولا فيوجد بهما الجسم
اشارة الى المقدمة الرابعة وقوله فاذا الصور الجسمية لا تكون اسبابا
لهيوليات الاجسام ولا الصورها نتيجة [illegible] وهناك يتبين امتناع
صدور الاجسام ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة لاجسام
آخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تاثير الصور في

الاجسام

الاجسام الاخر وذلك بان يجعل موادها معدة لقبول صور تفيض عليها من مفيض
الصور كالنار التي تجعل مادة ما يجاورها بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية
تتجدد على تلك المادة او يجعلها معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض
ايضا يفيض على الاجسام من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها
ولذلك يبقى موجودة بعد زوال الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل اخر الفصول
المشتملة على اثبات العقل هداية وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة
وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط ولا يشاركه شيء آخر في جنس ولا نوع
فيكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد علمت ايضا ان
الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فيكون هي من هذه الكثرة وقد
علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون مبدأ لاثنين معا الا بتوسط
احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط فيجب اذا ان يكون المعلول الاول منجوهرا
من هذه الجواهر العقلية واحدا وان يكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط
ذلك الواحد ~~والسماويات بتوسط تلك الواحد~~ والسماويات بتوسط العقليات
اقول قد ثبت بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة
وثبت فيما مر ان واجب الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على
كثرة قول الاجناس او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها معلولة
للاول فهذه فايدة اجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان مراتب الموجودات
ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من احتياج السماويات الى علل غير
جسمانية ومن امتناع كون الواجب تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام ثلثة احدها ان المعلول الاول واحد
من هذه الجواهر والثاني ان باقية هذه الجواهر صادرة عن الواجب بتوسط ذلك
الواحد والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوايد
وسم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز ان تترتب العقليات ترتبها
ويلزم الجسم السماوي عن آخرها الا ان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس
الجرم السماوي بتوسط جرم سماوي فيجب ان يكون الاجرام السماوية تتبدى

انعدام ما يظن انه علة
لها وذلك كالشمس
التي تعد الاجسام
للتسخن وتبقى السخونة
موجودة بعدها

فقط لا يشاركه شيء

بتوسطه

في الوجود مع استمرار بقائه في الجواهر العقلية من حيث انه موجودها فاذ انتهى استفادة
الوجود مع نزول السماويات اقول هذا الفصل يشتمل على ثبوت حكم آخر متفرع
على ما مر وهو وجوب استمرار العقول المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور
السماويات وان كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول لو
انقطعت قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى علة
لانها لا يمكن ان يستند الى غير العقول فاذا العقول لا تزال مستفادة
الوجود معها الى عقل الفلك الاخير واعلم ان الشيخ لم يجزم بكون العقل
الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع العقول عند الفلك الاخير ولا
بوجوب تواليهما في علية الافلاك المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك
في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا تكون اقل عددا
من الافلاك فان الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا اتصل اليه العقول البشرية
ويظهر من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم
هو سخف زيادة تحصيل فمن الضرورة اذن ان يكون جوهر عقلي يلزم
عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اقول يريد ان يبين كيفية صدور الكثرة
عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة وجب صدورها عنه
وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور الاجرام
السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية
يقتضي بالضرورة صدور جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر
واحد عقلي ولكن القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض عنه الواحد
القول بان الواحد لا يصدر عنه في بادي الرأي بل القول بان الواحد
لا عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه مجرد هذه بصدوره
العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول شيئا واحدا وعن ذلك
الواحد واحد آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئان ليس
احدهما في سلسلة الترتيب علة للآخر اما على الولاء او بتوسط الغير
من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجوه موجودات كثيرة لا يتعلق

بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد
يصدر عنه اشياء كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من مقولات
مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها حيثيتين
المنسوبة الى تلك الاعراض والى هذا المعنى اشار الشيخ بقوله ومعلوم ان
المتنوعات انما يلزمان من واحد من جهتين وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع لها
في المبدأ الاول لانه من كل جهة متعال عن ان يشتمل على جهات مختلفات حيثيات
واعتبارات متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذا لا يمكن ان يصدر
عنه اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع
استناد الكثرة الى الاول ووجوب استنادها الى غيره بالاجمال وبقي ههنا
بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في
المعلولات بالتفصيل ونقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول ب
وليكن آ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب وهو في اولى مراتب معلولاته ثم ان
من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب
وحده وليكن د فصيرتا في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر شئ
وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى آ شيء آخر صار في ثانية
المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائزان يصدر عن آ بتوسط ج وحده
شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع ب
وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج
سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج وحده عاشر
وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها
في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء
واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار ما منه
في المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان له

يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدإ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا
صدر عن المبدإ الاول شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة
ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذا هاهنا امران
معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية
اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك
الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث
العقل يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها
الى ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها
واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الى المبدإ الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم
لتلك الماهية بالقياس الى وجودها مع النظر الى المبدإ الاول ولذلك
جاز اتصاف كل واحد من الماهية والوجود بالامكان والوجوب ايضا
اذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون
عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فهذه
ستة اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل للذات وتعقل للمبدإ
واحد منها في اولى المراتب هو الوجود وثلثة في ثانيها هي الهوية اللازمة
للوجود باعتبار مغايرته للاول والتعقل بالذات اللازم له لتجرده
والتعقل للمبدإ الذي استفاده من الاول واثنان في ثالثها وهو الامكان
والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود
اما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في
ثالثها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان كان
المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية
والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه
بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما حاله في ذاته من
حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبدإ يشتركان في انهما حاله
المستفاد من مبدإه فهذه الاحوال الثلث هي التي تعرّضنا بالتثليث الموجود

في العقل

في العقل والاولى والثانية يشتركان في انهما حاله في ذاته والثالثة تمتاز عنهما بانه
حالة بالقياس الى مبدإه وهو المراد من قوله من ذكر التثنية واذا تقرر
هذا فلنرجع الى ما في شرح المتن ونقول قوله فبين الضرورة ان يكون جوهر
عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي يدل على ان الشيخ يجزم بكون العقل الاول
مصدرا للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك الحكم بالاجمال بان مصدر الفلك
الاول جوهر عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول
الافلاك هو الفلك المحتوي على جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين
فلا يمكن ان مصدره لا يكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لا تبلغ عددا
يمكن اسناد ~~المعلولات~~ بل هو عقل اخر قوله ولا حيثيتي اختلاف هناك
الا ما كان لكل شيء منها انه بذاته امكاني الوجود وبالاول واجب الوجود
وانه يعقل ذاته ويعقل الاول لا يمكن الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة
امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود لان المعلول الاول
عبارة عن جوهر مجموعهما معا والحيثيات اللازمة الاربعة التي ذكرها هاهنا غير
وقوله فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده ~~[illegible]~~ وبماله من
حاله عنده مبدا لشيء اشارة الى امرين احدهما ما يفيض من الاول على
معلوله والثاني ما يحصل للمعلول بالنظر الى الاول وهما يعبر عنهما
بتعقل ووجوب الوجود اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الى مبدإه
وهو افضل حالتيه المذكورتين التي بهما صار مبدأ لعقل آخر قوله
وبماله من ذاته لشيء اخر اشارة الى حاله في ذاته المشتملة على الحالتين
الباقيتين التي بهما صار مبدأ للفلك قوله ولانه معلول فلا مانع من ان
يكون هو متقوما من مختلفات اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة
على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظ هو الى العقل الاول مع
كمال انه احد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية ووجود من غيره
واجب اشارة الى الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما من قبل وانما
ذكرهما هاهنا لكونهما متقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان والوجوب

جميع الثوابت اليها [illegible] بعد العقل الاول

اشارة الى [illegible] الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول

تنبيهًا على استلزامها للاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان يكون الامر الصوري
منه مبدأ للكائن الصوري والامر الاشبه بالمادة منه مبدأ للكائن المناسب
للمادة التي ينبغي ان تستند عليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له بالقياس
الى مبدايه وعليته للفلك الذي تحته الى حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة
اشبه وكماله الفائض عليه من مبدايه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة
ويناسبها ثم صرح بذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب
به مبدأ لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر جسماني ثم اشار بقوله يجب
ان يكون للاخر تفصيل ايضًا الى امرين يصير بهما سببًا لصورة ومادة جسمانيتين
اي تفصيل حاله في ذاته الى الحالتين المذكورتين اعني التي له
من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه بالاول صار
مبدأ لهيولي الفلك بها فلكًا بالفعل ولاجل كون الماهية والامكان
عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها
وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة على الوجود من حيث العقل
متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه
متاخرة عنها من وجه كما مر في النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب
الى المبدا في الترتيب كان للصورة تقدم العلية على المادة فهذا ما اردنا
بيانه وانما اطنبنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في اسرار
الحكمة قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا بجهلهم بها على تجهيل المتقدمين
من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة
الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدا الاول ويجعل المراتب شروطا
معدة لافاضته تعالى وهذه مواخذة تشبه المواخذات اللفظية فان
الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول
له على الاطلاق فاذن تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا الى ما يليه
كما يسندونه الى العلل الاتفاقية العرضية والى الشروط وغير ذلك كم يكت

للعقل الذي تحته الى حاله التي له بالقياس الى مبدايه وعليته ٤

التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني صار مبدأ لصورته التي يكون الفلك ٤

ذلك منافيًا لما اشتهروا وتبوا اليهم عليه والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في
هذه المسئلة الى الهذيان والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان
الشيخ خبط في هذا الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر
عقل ونفس وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه يعقل
نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل فان الحجة غير
لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مصدرًا للعقل في
كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات
والاشارات وغيرها من رسايله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده مبدا
لعقل اخر ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك
واما جعله الامكان وعقله لنفسه مبداين لفلك فليس ما ذكره والمناقضة
بينهما كما مر واما الحجة التي ذكرها ان كانت في الدليل في هذا الموضع على
تصور بل لعمري قد كفى للشيخ حجة في موضع خرست السن الفصحاء في فضلا
وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان والوجوب
والوجود وغيرها لا تصلح للعلية في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارًا من كونها
امورًا عدمية او امورًا مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه
والجواب بعد ما مرت الكلام عليه اي انها على تقدير تسليم كونها امورًا
عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال
العلة الموجودة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها امورًا
مشتركة على التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع على ما هو يقال عليه
تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال المعلول الاول لها
والجواب ان المعلول الاول يطلق على العقل الاول مع جميع
كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاته ويطلق على الصادر
الاول وحده من غير ان يعتبر معه شيء من لوازمه فعلى التقدير الاول يصح
الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى التقدير الثاني لا يصح
فلا مناقضة بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفاء في هذا الموضع فانه

بانه ظ

اخر ٤

الموجبة ٤

الاول ٤

لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا لكان الاول علة ٤

قال بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم
تتبعها كثرة اضافية ليس في اول وجودها داخلة في مبدائه قوامها بعد
ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال
او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته او بمشاركة
ذلك اللازم شيء فيتبعه من هناك كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذا ان
يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات
الاولى ثم قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
ان يكون مركبا من مقومات وبين نظره فساد قولهم الجوهر جنس
لما تحته لان ذلك يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل
اقول وهذا خبط وقع منه لاشتباه الاجزاء بما يجري مجرى الاجزاء
في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه الكثرة في ان تكون
مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله سبحانه وتعالى اذا
اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات
انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دورا
ثم قال والشيخ لم يذكر على وجوب كون الاشرف بالصورة مبدأ
للكائن الصوري والاخس بالمادة مبدأ للكائن المناسب للمادة
دليلا والذي عول عليه في سائر كتبه ان الاشرف يتبع الاشرف فهذا
هو الذي قاله في برهان الشفاء واذا رأيت الرجل العالم يقول
هذا شريف وهذا خسيس فاعلم انه مخلط فليت شعري كيف استجاز
استعمال هذه المقدمات الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا
استند مسببان احدهما اتم وجودا من الاخر الى سببين كذلك
وكان المسبب الاتم اتم وجودا من الانقص وجب استناده
الى السبب الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم من علته وهذا
موضع على وله نظاير كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا
الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حمل للاجل ذلك

الابداع ممتنعا الا في غير متناهية لتحصل صورهم عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي
مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك
الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين يخرج فيه تلك الصور
من القوة الى الفعل واحدا بعد واحد فيصير ذلك الذوات موجودة في موادها
والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات
في العالم العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في
موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد كما قال في قوله عز من قائل وان
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم والجواهر العقلية وما معها موجودة
في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين
وهناك يظهر معنى قول الشيخ ان كل شيء يوجد من الاول بوسط او بغير وسط بايدي
قدرة هو تفصيل قضائه الاول الى ذلك الشيء بعينه تاديا على سبيل الوجوب
اشارة فالعناية هي احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون
الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من
الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبع لفيضان
الخير في الكل اقول هذا الفصل مشتمل على تفسير العناية وهو ظاهر وقد
مر في النمط السادس ايضا ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي
لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول
من غير قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك الجزويات المتغيرة عنه تعالى
ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزويات كيف صدر عنه وموضع هذا
البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض تم لموازاة الاهم
المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدا كلامه هاهنا
بتقرير المراد اشارة الامور الممكنة في الوجود منها امور يجوز ان يتعرى
وجودها عن الشر والخلل والفساد اصلا وامور لا يمكن ان تكون
فاضلة فضيلتها الا وتكون بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحام الحركات

وصادمات [illegible] للاثر والماجب الغلبة واذا
كان الجود المحض مبدأ لفيضان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الاول
واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم
الثاني يجب فيضانه فان في ~~[illegible]~~ الا يوجد خير كثير والا يوجد ما يجوز لمن شر
قليل شرا كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار لا يتصل فضيلتها ولا يكمل
معونتها في [illegible] الوجود الا ان يكون بحيث تؤذي وتؤلم يتفق لها مصادمة (تتميم)
من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها
الا ان يكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكناتها واحوال
مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية وان يتأدى احوالها
واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطاء عقد ضار في المعاد وفي
الحق او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد ويكون
القوي المذكورة لا يغني غناءها او يكون بحيث يعرض لها عند المصادمات
عارض خطاء وغلبة هيجان وذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين
وفي اوقات اقل من اوقات السلامة وان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا مرضي به بالعرض اقول لما
فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية دخول
الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ويجب
ان نحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق على
امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون
له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يمنع
المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي
يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الردية
مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغير ذلك فاذا تأملنا في ذلك
وجدنا البرد من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته الموجبة له ليس (في نفسه)
هو بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لافساده

في الشر بالذات هو فقدانات [illegible] كمالاتها [illegible] معادنها والبرد انما صار شرا بالعرض (لبساء)
لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب ايضا والظلم والزنا ~~[illegible]~~ من حيث هما (سببا)
امران يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك
الحيثية كمالان لتينك القوتين انما يكون شرا بالقياس الى المظلوم او الى
السياسة المدنية او الى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر
بالذات هو فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما يطلق على اسبابه بالعرض لتاديته
الى ذلك وكذلك الفعل في الاخلاق التي هي مباديها وكذلك الآلام فانها
ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث تلك الامور في انفسها (وجوده)
او صدورها عن عللها انما هي شرور بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال
عضو من شانه ان يتصل فاذا قد حصل من ذلك ان الشر في ماهيته
عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير
مؤثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي
شرور بالقياس الى الاشياء العادمة كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية
الى تلك الاعدام فالشرور امور اضافية متعينة الى افراد اشخاص معينة واما في
انفسها وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى الى الشرح (الاشياء)
فنقول بحسب وجود الشر وعدمه تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر (والى ما ليس فيه ما ليس شر)
وما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو
شر والى ما يتساويان فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر فهذه خمسة اقسام الاول ما لا
شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل على ما هو بالقوة
كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه ما ليس بشر ~~[illegible]~~ على ما هو شر
وهو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان يكون على كمالاتها اللائقة
بها الا ويكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها [illegible] لما يخالفها منع ذلك (لها)
المخالف عن كماله كالنار فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا ويكون
بحيث يعرض منها تفريق بعض اجزاء المركبات بالاحراق يكون لا (بعض)
محالة من هذا الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها

للاحالة والاستحالة والكون والفساد وتحليلة بالنسبة الى الكل ووقوع التقادم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كمالاته اينما فيها قليل فانه لايقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلثة الباقية التي يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود لان الموجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لامحالة تكون اكثرها الاعلام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ اشار الى القسمين الاولين بقوله الممكنة في الوجود الى قوله ومصادمات المتحركات والى الثلثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على وجود الاولين بقوله واذا كانت الجواد المحض الى قوله اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذى الحاصلين للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني الاخلاق الردية والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة القوى والصور المذكورة المختلفة الافعال لا يمكن غناها الا ان تكون بحيث يعرض لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقل في الوجود وان كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة لا يمكن ان تكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي الحسن والقبح عن الافعال الالهية فلا يكون السؤال بلم على افعاله واردا فاذا خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشرور الجزوية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسيرا للفظ على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال

وان ارادوا احكام العدم على الشر فهم محتاجون حينئذ الى معرفة ماهية الشرور والتصديق مسبوق بالتصور وحينئذ يصح الاستدلال في هذا المقام فحاصل استدلالهم تمثيلات لا تفيد يقينا والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشي الذي يعبر عنه الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويحصلون ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض لتحقق الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه الاستعمالات التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالم في الدنيا اكثر من اللذات وهو يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن هذه المضايق الا ان يقولوا اول من يقول لم خلق الله تعالى الخلق بالطلب الانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بناء القول بتعليل الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول واقول لا حاجة لنا هاهنا الى ايراد جوابه فان تحقيق ما مر فيه كاف وهم وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منهم بالغيهم الى انه نادر فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيأته ثلث حال البالغ في الجمال والصحة وحال من ليس بالغ فيها وحال القبيح والمسقام [struck] والاول والثاني ينالان من السعادة البدنية [struck] قسطا وافرا او معتدلا او يسلمان كذلك حال النفس في هيأتها ثلث حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لاسيما في المعقولات الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان ليس له كثير حظ من العلم [struck] جيم النفع في المعاد الا انه من جملة اهل السلامة ونيل حظ من الخيرات الآجلة والاخر كالمسقام والسقيم معرضة للاذى في الآخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فائت غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة وافرة اقول لما قرر الابانات التي بحسبها تصدر عنه

التي حكم عليها ارتياد المصالح وعقل فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض القوانين واذا احقت الحقايق فلنلتفت الى الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف المقدمات في موضع آخر اقول تقرير السوال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل الوجوب لتمثلها مع ساير الجزئيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان على شيء صدر عنه على سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب يقتضيه القواعد الحكمية وهو ان العقاب للنفس على خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الى قوله ولا بد من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها فكانها تكون من داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة ولكن الايات الواردة في الكتب الالهية بالوعيد لو اجريت على ظواهرها اقتضت القول بعقاب جسماني وارد على بدن المسيء من خارج على ما يوصف في التفاسير والاخبار فلذا اشار الشيخ الى ذلك ايضا بقوله واما العقاب الذي يكون على جهة اخرى من مبتدئ له من خارج فحديث آخر اي ابانة على الوجه المشهور لو كان حقا لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية لانه ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون ايضا حسنا واراد بالحسن هاهنا الخير المقابل للشر لا ما ذهب اليه المتكلمون على ما يأتي واستدل على ذلك بان وجود التخويف في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تأكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الى الاكثرين من نوعه ولا يلتفت لفت الجزئي لاجل الكلي لئلا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان

كان

كان مشتملا على شر ما مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل اذا حمل على ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك على وجه آخر وهو قولهم تكليف العباد واجب على الله تعالى او حسن منه اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد على الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقريبهم الى طاعته وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن وفي الاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الى امثال ذلك مما بنوه على مقدمات مشهورة مشتملة على تحسين بعض الاحكام وتقبيح بعضها بحسب العقل ويعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها آراء محمودة اشتهرت لكونها مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا فلانه مبني على وجوب التخويف وكما يقال ان كان القدر فلم العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمهما واحدا فاذن لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الاخر واما ثانيا فلانه يمشي على قول [struck] لانهم يحكمون بكون الها لكين من مخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال ان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول على الاول [struck] بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات مستندة الى اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا للاصول لان فعل الانسان مستند عنده الى قدرته وارادته وكلاهما مستندان الى اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل

الافعال الارادية ... بسبب ملكاتٍ نطقية وغضبية وشهوية وكانت
السعادة والشقاوة العاجلتان مستمرة بالقياس الي الاجلتين وكان الغالب
علي الناس بحسب المنظر الظاهر اضداد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه
القوي اعني الجهل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الي كون الاكثرين اشقياء
لاسيما في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف انواع
الكائنات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو ضد اليقين اعني
الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام الفاشي هو الجهل البسيط
الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخريين فان وجود
الرذيلة المضادة للملكة الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الخلاق
الخالية عن عايق الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان
في الجمال والصحة الغالبتين او في القبح والمرض الغالبين او في الحالة المتوسطة
بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين غالب فاذن التزليس بغالب وذلك
للنزال الشقاوة الابدية بخصوص بالطرف الاخس علي ما يجي بيانه وهو معني قوله
واخر كالسقام والقبح هو عرضة الاذي في الاخرة يقال هو عرضة لكذا
وعرضة للشي اذا كانا منتصبا له لا يندرض ذلك الشي لغيره وباقي
عباراته ظاهرة تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع
واحد ولا يقعن عندك انها لا ينال اصلا الا بالاستكمال في العلوم وان نوعا
كان ذلك يجعل نوعا اشرف ولا يقعن عندك ان تفاريق الخطايا
باتة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل وانما
يعرض للعذاب المحدود ضرب من الرذيلة وحد منه وذلك
في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الي من يجعل النجاة وقفا علي
عدد محصور وعن اهل الجهل والخطايا صرفا الي الابد ولينوح
رحمة الله وستسمع لهذا فضل بيان اقول يريد تقرير كون الشقاوة
الابدية مختصة بالطرف الاخس وهو ظاهر وقوله باتة لعصمة النجاة
اي قاطعة والعصمة هاهنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يتمسك به

نوعا

المحدود ابدا

لان لا يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ... من الجهل والرذيلة دال
علي ان ما عداهما اما يقتضي شقاوة منقطعة او لا يقتضي شقاوة اصلا وانما
قال ولينوح رحمة الله مع ملاحظة لقوله تعالي ورحمتي وسعت كل شي
فسا كتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل علي شمولها للعموم وعلي تخصيص مالاهل
الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه او لعلك تقول هلا امكن ان يبري القسم الذي
عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو بري عن ان يلحقه ذلك لكان بريا
غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في اصل وضعه
مما ليس يمكن ان يكون الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة
عند المصادمات الجارية فاذا بري عن هذا فقد جعل غير نفسه وكان
النار قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو علي
الصفة المذكورة غير لايق بالجود علي ما بينا وهذا الفصل غني عن الشرح تقول
وهم وتنبيه ولعلك ايضا ... فان كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه
ان العقاب للنفس علي خطيئتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن علي نهمه فهو لازم
من لوازم ما ساق اليه احوال الماضية التي لم يكن من وقوعها بد ولا من وان يكون
وقوع ما يتبعها واما الذي يكون علي جهة اخري من مبدا له من خارج فحديث
اخر ثم ان سلم معاقب من خارج فان ذلك يكون ايضا حسنا لانه قد كان
يجب ان يكون التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فينفع في الاكثر والتصديق
تاكيد للتخويف والاعتبار فاذا عرض من اسبا فارتكب الخطا واخذ بالجريمة وجب التصديق لاجل
الغرض العام القدر ان عارض وان كان غير ملايم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم واحد مقتضي التخويف
ولو لم يكن هنالك الا جانب المبتلي بالقدر ولم يكن في المقدمة الجزئية لمصلحة
كلية عامة كثيرة لكن لا يلتفت لمن الجزئي لاجل الكلي وكما لا يلتفت لمن
الجزء لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما يورده
من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها من الظلم وافعال
مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك علي ان ذلك من المقدمات
الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل اكثره من المقدمات المشهورة

به صحيح على ما ذكره الشيخ ومعطيا غاية كثير من القدريات جميع ما في القدر مطلب
عنده وأما أصول الأشاعرة لم يكن للتعويق إشكال التعليل به باطلا على
ما ذكره الفاضل الشارح وإنما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل
على الإطلاقات ولذلك يقولون لا يسأل عما يفعل وعلى الثاني أن الشيخ لا
يريد تمشية قواعد متكلمي المليين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب
الإلهية في هذا الباب وليس فيما ورد من التنزيل حكاية أن الهالكين أكثر
من الناجين بل يمكن أن يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البهجة والسعادة

البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد
منهما الحالة التي تكون أو تحصل لذوي الخير والكمال من جهة الخير والكمال

وهم وتنبيه إنه قد يسبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية لذات ضعيفة
وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن أن ينبه من جملتهم من له تمييز ما فيقال
له أليس ألذ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأمور
تجري مجراها وأنتم تعلمون أن المتمكن من غلبة ما ولو في أمر خسيس كالشطرنج
والنرد قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضهما لما يعتاضه من لذة الغلبة الوهمية
وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة
فيكون مراعاة الحشمة آثر وألذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح وإذا
عرض الكرام من الناس الالتذاذ بإنعام يصيبون موضعه آثروه على
الالتذاذ بمشتهى حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين
إلى الإنعام وكذلك فإن كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة
على ماء الوجه ويستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة المبارزين
وربما اقتحم الواحد على عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة
الحمد ولو بعد الموت كأن ذلك يصل إليه وهو ميت فقد بان أن اللذات
الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط بل
وفي العجم من الحيوانات فإن من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع ثم
يمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والمرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته

على نفسها وربما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فإذا
كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة وإن لم تكن عقلية فما قولك في العقلية
أقول العطب الهلاك والتقحم الدخول من غير روية والدهم العدد الكثير واعلم
أن من المشهورات أن السعادة هي اللذة فقط ثم إن العوام يظنون أن
اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة وأما المدركة بغيرها فتارة يجحدون تحققها
وينسبونها إلى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس إلى الحسية
فنبه الشيخ في هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي أقوى من الحسية الظاهرة
بوجوه منها أن لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في خسيس ربما تؤثر على لذات
يظن أنها أقوى اللذات الحسية ومنها أن لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر أيضا
عليهما ومنها أن الكريم يؤثر لذة إيثار الغير على نفسه فيما يحتاج إليه ضرورة على
لذة التمتع بها ومنها أن كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من محافظة ماء الوجه
أو من الإقدام على الأهوال مع علمه بما يتبعها على اللذات الحسية إلى حد يستحقر آلام
الجوع والعطش ويتلقى أهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات
تضاف إليها كبرى مشهورة هي أن كل ما هو آثر عند شخص فهو ألذ بالقياس
إليه لأن اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتج أن اللذات الباطنة مستعلية
على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة المذكورة حيوانية نبه على أن من
سائر الحيوانات ما يشارك الإنسان في ذلك فإن كلب الصيد يؤثر اللذة
الوهمية التي ينالها من توقع إكرام صاحبه إياه على لذة الأكل والمرضعة
من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها
على لذة سلامة نفسها ثم تدرج من ذلك إلى المقصود فحكم أن اللذات
الباطنة الحيوانية لما كانت أعظم من الظاهرة فلأن تكون العقلية أعظم
منها أولى وذلك لأن قوة اللذة وضعفها تتبعان قوة الإدراك وضعفه
فإن اللذة إدراك على ما سيأتي **تذنيب** فلا ينبغي لنا أن نستمع إلى من يقول
إنا لو حصلنا على حالة لا نأكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فأية سعادة تكون
لنا والذي يقول هذا فيجب أن يبصّر ويقال له يا مسكين لعل الحالة

وأنعم
التي للملائكة وما فوقها ألذ وأبهج من حال الأنعام بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما
إلى الآخر نسبة يعتد بها أقول القائلون بأن السعادة هي اللذة الحسية ينكرون
السعادة التي يثبتها الحكماء للنفس الإنسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم على
رأيهم ذلك أن لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا أصلا
ولما كان غرض الشيخ من الرد عليهم إثبات تلك السعادة وكان ما ذكره
في الفصل السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
بإثبات تلك السعادة ولذلك وسمه بالتذنيب ثم نبه على مقصوده بالمقايسة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الأنعام وما يجري مجراها بحسب الكمال
الوجود والخير فيهما فإن النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لأحدهما إلى الآخر
لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية **تنبيه** إن اللذة هي إدراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير أقول يريد التنبيه على ماهية اللذة والألم
ليتبين بالنظر الجلي أن السعادة بالمعنى الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة
أتم منها للنفوس الحيوانية وكذلك الشقاوة فذكر أن اللذة هي إدراك
ونيل أما الإدراك فقد مر شرح اسمه وأما النيل فهو الإصابة والوجدان وإنما
لم يقتصر على الإدراك لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة
تساويه ونيله لا يكون إلا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي
اللذيذ بل إنما تتم بحصول ذاته وإنما لم يقتصر على النيل لأنه لا يدل على
الإدراك إلا بالمجاز وإنما أوردهما معا لفقدان لفظ يدل على المعنى المقصود
بالمطابقة فقدم الأعم الدال بالحقيقة وأردفه بالمخصص الدال بالمجاز
وإنما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك
لأن اللذة ليست هي إدراك اللذيذ فقط بل هي إدراك حصول اللذيذ
للملتذ ووصوله إليه وإنما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لأن الشيء قد يكون
كمالا وخيرا بالقياس إلى الشيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته عند المدرك
لا في نفس الأمر والكمال والخير هاهنا أعني المتقيسين إلى الغير هما حصول
شيء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له أي حصول شيء يناسب شيئا ويصلح له

ويليق به بالقياس إلى ذلك الشيء والفرق بينهما أن ذلك الحصول يقتضي لا محالة
براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو بذلك الاعتبار كمال وباعتبار كونه
مؤثرا خير والشيخ إنما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما وأخر ذكر الخير لأنه
يفيد تخصيصا ما لذلك المعنى وإنما قال من حيث هو كذلك لأن الشيء قد يكون
كمالا وخيرا من جهة دون جهة واللذة إنما تختص بالجهة التي هو منها كمال
وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية الألم كما ذكره وهما أقرب إلى التحصيل
من قولهم اللذة إدراك الملائم والألم إدراك المنافي ولذلك عدل الشيخ منه
إلى ما ذكره في هذا الموضع قال الفاضل تعريف اللذة بالخير الذي
هو عند الشيخ أمر وجودي يرجع إلى قولنا اللذة إدراك الموجود وكذلك الألم
إدراك المعدوم وذلك باطل أما في اللذة فلأن إدراك احتراق الأعضاء
والأصوات المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع أنها موجودات وأما في الألم
فلأن العدم لا يحس به وإن فسر الخير باللذة أو بما يكون وسيلة إليها على
ما هو المشهور رجع التعريف إلى قولنا اللذة هي إدراك اللذة أو ما يكون
وسيلة إليها والكمال أيضا إن فسر بحصول شيء لشيء من شأنه أن يكون
له وكان معنى قولهم من شأنه أن يكون له إمكان اتصافه به لزم أن
يكون الجهل وسائر الرذائل كمالات قال والتحقيق أن تصور
ماهية اللذة والألم بديهي غني عن التعريف وأقول ما ذكرناه في تفسير قول
الشيخ يغني عن إيراد أجوبة الشكوك والوجه في ذكر ماهية اللذة والألم مع
كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرناه في باب الإدراك بعينه قوله وقد يختلف
الخير والشر بحسب القياس فالشيء الذي هو عند الشهوة خير هو مثل المطعوم
الملائم والملبس الملائم والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق
وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور المدح
والحمد والكرامة وبالجملة فإن همم ذوي العقول في ذلك
مختلفة أقول مراده بيان أن الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير
الإضافي الذي لا يعقل إلا بالقياس إلى الغير وذكر الخيرات المقيسة

الى القوى الثلث التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل
ومعنى قوله في الخير الحقيقي تارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق
خير عند كون العاقل قابلا اعم اوفق بالقياس الى القوة النظرية والجميل خير عند
كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى القوة العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الحمد
ووفور الشكر والحمد الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي
تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى اما الثاني اعرف فلا يختلف البتة
قوله وكل خير بالقياس الى شيء فانما هو الكمال الذي يختص به ويحوه باستعداده
الاول اقول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء
هو الكمال الذي يتصل به ذلك الشيء باستعداده الاول والذي لا يتصف به ولا يميل الخاص
اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير
على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول فنا بينة ان الشيء قد يكون
له استعدادان احدهما يطرأ على الاخر ولا يكون الشيء الذي يحوه ذلك الشيء
باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطارئ كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما علة
لاقتناء الرذائل قصدها بحسب استعداده الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى
ذاته مع استعداده الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع مقيدا
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو الكمال بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله وكل لذة
فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك اقول لما فرغ عن
تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب
في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها
ما يلتذ بالحلو وغيره في جوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول
وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض

الوصب يجد عند [illegible] الثوب الى الحالة الطبيعية فقضغ حرقة التدرج لذة
عظيمة اقول الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والتوجب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاقضة الاخذ على غرة والغرض
من هذا الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة
كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو
ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات
يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على اجتماع [illegible] التجرد المقتضي للادراك
لزيادات جدا تنبيه والملذ قد يصل فيكرهه كراهة بعض المرضى الحلو فضلا
عن ان يشتهي اشتهاء شاقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك
الحالة [illegible] اذ ليس يعرفها الحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول
كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال امر الاخر
وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذكورا
اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المرضى له لم يجعل الفصل
مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان ننظر في البيان
مع غنائنا عما سلف عنه اذ الطف لفهمه ذكرنا ان اللذة ادراك لما هو حيث
هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا
يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ
فمثل الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال [illegible] عاد
عادت لذته وشهوته وتاذى بتأخر ما كان يكرهه اقول عاف الطعام اي
كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه
قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه وهو ان يقال ولا شاغل والمضاد
للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل
مثل الامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن
الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون
القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به

الى القوى الثلث التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل
ومعنى قوله في الخير الحقيقي تارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق
خير عند كون العاقل قابلا اعم اوفق بالقياس الى القوة النظرية والجميل خير عند
كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى القوة العملية واراد بقوله ومن العقليات نيل الحمد
ووفور الشكر والحمد الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي
تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى اما الثاني اعرف فلا يختلف البتة
قوله وكل خير بالقياس الى شيء فانما هو الكمال الذي يختص به ويحوه باستعداده
الاول اقول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء
هو الكمال الذي يتصل به ذلك الشيء باستعداده الاول والذي لا يتصف به ولا يميل الخاص
اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير
على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول فنا بينة ان الشيء قد يكون
له استعدادان احدهما يطرأ على الاخر ولا يكون الشيء الذي يحوه ذلك الشيء
باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
الطارئ كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما علة
لاقتناء الرذائل قصدها بحسب استعداده الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى
ذاته مع استعداده الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع مقيدا
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو الكمال بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله وكل لذة
فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك اقول لما فرغ عن
تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب
في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها
ما يلتذ بالحلو وغيره في جوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصول
وشعور جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض
71
الوصب يجد عند [illegible] الثوب الى الحالة الطبيعية فقضغ حرقة التدرج لذة
عظيمة اقول الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والتوجب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاقضة الاخذ على غرة والغرض
من هذا الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة
كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو
ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات
يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على اجتماع [illegible] التجرد المقتضي للادراك
لزيادات جدا تنبيه والملذ قد يصل فيكرهه كراهة بعض المرضى الحلو فضلا
عن ان يشتهي اشتهاء شاقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك
الحالة [illegible] اذ ليس يعرفها الحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول
كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال امر الاخر
وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مذكورا
اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المرضى له لم يجعل الفصل
مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان ننظر في البيان
مع غنائنا عما سلف عنه اذ الطف لفهمه ذكرنا ان اللذة ادراك لما هو حيث
هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا
يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ
فمثل الممتلئ جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال [illegible] عاد
عادت لذته وشهوته وتاذى بتأخر ما كان يكرهه اقول عاف الطعام اي
كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه
قيد فلا يرد النقوض المذكورة عليه وهو ان يقال ولا شاغل والمضاد
للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل
مثل الامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن
الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون
القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما في الخدر فلا يتألم به

الى القوى الثلث التي يتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة والغضب والعقل
ومعنى قوله الخير الحقيقي تارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق
خير عند كون العاقل قابلا لما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند
كونه متصرفا فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واراد بقوله ومن المقبولات مثل المدح
وفوز الشكر والحمد الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي
تختلف الحكم فيها باختلاف احوال تلك القوى اما القوى الصرف فلا يختلف البتة
قوله وكل خير بالقياس الى شيء فانما هو الكمال الذي يختص به ويحوه باستعداده
الاول اقول اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الى شيء
هو الكمال الذي يتصف به ذلك الشيء باستعداده الاول والذي لا يتصف شيئا ولا يميل
اليه الا اذا كان ذلك الشيء مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتمال معنى الخير
على اعتبار كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول فانما قيد لان الشيء قد يكون
له استعدادان احدهما يطرأ على الاخر ولا يكون الشيء الذي يحوه ذلك الشيء
باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى ذاته بل يكون خيرا بالقياس الى ما له استعداد
الطاري كالانسان فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضايل ثم اذا طرأ عليه ما اعدّه
لاقتناء الرذايل قصدها بسبب استعداده الثاني ولا تكون هي خيرا بالقياس الى
ذاته مع استعداده الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع
بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو الكمال بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان
الخير والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله وكل لذة
فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من حيث هو كذلك اقول لما فرغ عن
تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب
في هذا النمط مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات والخيرات
ما لا نلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بها
ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة والتسليم ان الشرط كان حصوله
وشعوره جميعا ولعل المحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المريض

الوصب يجد عند المخالطة الثوب الى الحالة الطبيعية مع القشعريرة في التدريج لذة
عظيمة اقول الوصب المرض الطويل يقال وصب الشيء اي دام ومنه قوله تعالى وله الدين
واصبا والثوب الرجوع الى الشيء بعد الذهاب عنه والمفاوضة المخالفة على غرة والغرض
من هذا الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة
كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المسامحة وهو
ان الادراك الذي هو شرط في اللذة ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات
يذهل النفس عن احساسها والتنبيه على انقطاع التجرد المقتضي للادراك
لزيادة جدا تنبيه والملذوذ قد يصل فيكره لكراهة بعض المرضى الحلو وفضلا
عن ان يشتهي اشتهاء شائقا وليس ذلك طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك
الحالة اذ ليس يشعر بالحس من حيث هو خير كما ان الفصل الاول
كان مشتملا على الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر الاخير
وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى الملتذ ولما لم يكن هذا النقض مشهورا
اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون لذة الحلو بسبب كراهة المرضى لها يجعل الفصل
مشتملا على وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان ننظر في البيان
مع غناء ما سلف عنه اذ الطف لفهم زدنا فقلنا ان اللذة ادراك كما من حيث
هو كذا ولا شاغل والمضاد للمدرك فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا
يشعر بالشرط اما غير السالم فمثل عليل المعدة اذ اعاف الحلو واما غير الفارغ
فمثل الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال ما نعه
عاد الى لذته وشهوته وتاذى بتاخره ما لان يكره اقول عاف الطعام اي
كرهه والغرض من هذا الفصل ان الشيخ المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه
قيد فلا ترد النقوض المذكورة عليه معه وهو ان يقال ولا شاغل والمضاد
للمدرك اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل
مثلا المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة لذوق المريض عن
الالتذاذ بالحلاوة والباقية ظاهر تنبيه وكذلك قد يحضر السبب المولم ويكون
القوة الدراكة ساقطة كما في قرب الموت من المرضى او معوقة كما في الخدر فلا يتالم به

فاذا انبعثت القوة اوزال العائق عظم الالم واقول هو ان الغرض على حال الالم ايضا
فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود الملتذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا
يحصل مع وجود المولم عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح اثبات
لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المدفي الذي يسمى ذوقا جاذبا لا يحن اليها شوقا
وكذلك قد يصح ثبوت اذى ما يقينا اذا لم يقع المدفي الذي يسمى بالمقاساة كان
في الجاذبان لا يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين خلقة عند
لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام عند الحمية اقول
يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان يقينا فهو لا يوجب الشوق اليها الا بعد
الاحساس بها والعلم بوجود الالم وان كان يقينا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه الا بعد
الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها العقلية لا تقتضي
ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شأنه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة
ولذلك قيل ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين
اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة والالم على ذكر الادراك دون
النيل كما مر واهل المشاهدة يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة
والشيخ استعمل لفظة الذوق هاهنا في جميع اللذات ولم يعبر عن نيل اللذة
او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في تقسيم كل مستلذ به فهو سبب
كمال يحصل للمدرك فهو بالقياس اليه خير ثم لا يشك في ان الكمالات
وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف العضو الذائق بكيفية
الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو حصل ذلك لا عن سبب فاح
كانت اللذة قائمة وكذلك الملموس والمشموم ونحوهما وكمال القوة الغضبية
ان تتكيف النفس بكيفية غلبة او بكيفية شعور باذى يحصل في المغضوب عليه
وللوهم التكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلى هذا سائر القوى وكمال الجوهر
العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي
يخصه ثم يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتدأ فيه
بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم السماوية والاجرام السماوية

ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي
بالفعل وما سلف هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوب
والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا يكاد يتناهى والحسية محصورة في قلة
وان كثرت فبالاشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة المدرك
الى المدرك والادراك الى الادراك فنسبة اللذة العقلية الى الشهوانية نسبة جلية الحق الاول
وما يتلوه الى نيل كيفية الحلاوة ونسبة الادراكين اقول يريد اثبات اللذات العقلية
وبيان انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما
ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري يحصل للمدرك ما كان كل مستلذ به اي
كل ما يوجد لذيذا فهو سبب كمال يحصل للمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الى
ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها التي تتعلق بها اللذة على ما يقتضيه
الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة الشهوية وهو ان يتكيف العضو الذائق بكيفية الحلاوة
سواء كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شيء حلو او كانت حادثة لا عن
سبب خارج فانهما كليهما في افادة اللذة متساويان ولذلك يلتذ النائم بحالة
الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهرة
ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو تكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور
غلبة ما او تصور اذى حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكيف
الوهم بصورة شيء يرجوه او بصورة شيء يتذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها كمالات
حيوانية لها متفاوتة تتبعها لذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل
فيه ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تعقل الحق الاول على ما هو
عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صور معلولاته المترتبة اعني الوجود كله
تمثلا يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام على وجه لا يكون بين ذات
العاقل وبين ما يتمثل فيه تمايز بل يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك
في ان هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال ولحصول هذا الكمال
له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية ثم اذا قايسنا بين اللذتين
اعني العقلية والحيوانية من حيث الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية

اذى كيفية والشر كيفية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيفصل جوهره المكتنف
بعوارضه كما هي والحس لا يدرك الا الكيفيات تقوم بسطوح الاجسام التي يحضره
فاذن الادراك العقلي خالص الى الكنه عن الشوائب والحسي شوب كله واما الثاني
فلان عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى وذلك لان اجناس الموجودات
وانواعها غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة
في اجناس قليلة وان تكثرت فانما تتكثر بالاشد والاضعف كالحلاوتين المختلفتين
فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت اللذة التابعة لها اشد (الى الكمال)
لان نسبة اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والادراك الى الادراك فاذن اللذة العقلية
اشد واتم من الحسية بل لا نسبة لها اليها والفاضل الشارح اشتد قوله نسبة اللذة
الى اللذة نسبة المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك الى الخطابية وليس كما قال
فان المحدود والمحبوب ان كونا متناهيين في الشدة والضعف كالسواد الذي (قبول)
يحد بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض فيجب
ان يكون بعض ما يسود اشد من بعض وهذا موضع مذكور في المواضع المتعلقة
بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق وقد ذكر هناك انه موضع على قال
ايضا انا نجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة نعرف باللذة والذي
اسمي ادراك ملايم لم ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة
ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا البحث لا
يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان تقيموا البرهان على ان
حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية
ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات
مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات
لكانت ملتذة كما كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع
عن حصول اللذة قول لجنون اليه ما نجاعت حصول شيء عند حصول (اناه)
والجواب انهم لم يقولوا نعني باللذة كذا ولكنا لما وجدنا الحالة المدركة عند
الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع اسم اللذة على جميعها حصلنا

توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة

الامر المشترك بينها وبين غيرها مما يناسبها ونعبر عنه بما يختص بكل واحدة منها وجدوه
حاصلا في كل صورة لا توصف بها فعلموا ان المراد منهم اسم اللذة ثم
لما وجدوا ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان نازع منازع
في اطلاق الاسم فالمضايقة معه بعد ظهور المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا العير (العادم)
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعلومات اللذة
لا يكون مستجمعا لتلك الشرائط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه العلوم
خير له او لا يكون عالما بانها من جهة ما هي خير له ثم ان استجمع الشرائط فلا نسلم
انه يكون عادما للذة فانا نرى كثيرا من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسائل
معدودة يبتهجون بها لشدة ابتهاجهم ويؤثرون الاشتغال بها او لتباهي ملك الدنيا (عند اكتسابه)
وما فيها فضلا عن لذة مطعم او منكح ما **تنبيه** الآن اذا كنت في البدن وفي
شواغله وعوائقه ولم تشتق الى كمالك المناسب او لم تتألم بحصول ضده فاعلم
ان ذلك منك لا منه وفيك من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه اقول
يريد ان ينبه على حل اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق
الى كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتألم بحصول اضداد تلك الكمالات لها
كالباصرة فانها تشتاق الى النور وتتألم من الظلمة فان كانت المعقولات
كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها ولا تتألم بحصول الجهل
المضاد لها فذكر في حله ان سبب فقدان الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع
الينا لا الى المعقولات موجود فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو
ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم (منا)
تقبل عليها لم تجد ذوقا ولم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما كانت
مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها لم تكن مدركة
لها فلم تكن متألمة بها **تنبيه** واعلم ان هذه الشواغل التي هي كما علمت
من انها انفعالات وهيئات تلحق النفس بمجاورة البدن ان تمكنت
بعد المفارقة كنت بعدها كما كنت قبلها لكنها تكون كالم ممكنة كان عنها
شغل فوقع اليها فراغ فادركت من حيث هي منافية وذلك الم القابل

١٠/١

مثل تلك اللذة الموصوفة ومقام النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية اقول
يريد ان ينبه على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي
اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ نبيه وعلى ان
تلك الالام اشد من الالام البدنية والفاظه ظاهرة **تنبيه** ثم اعلم ان ما كان
من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد
المفارقة فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها
التعذب اقول يريد بيان مراتب الاشقياء ويقدم لذلك مقدمة وهي ان يكون
يقول فوات كمالات النفس لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون
اما امر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة
للكمالات فيها وهي اما راسخة او غير راسخة فهذه اقسام ثلثة تشترك في كونها
رذائل وهي اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة
النظرية واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان
الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون بسببها
تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون
ايضا راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب لانه الجهل المركب
المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه والشيخ لم النفس
يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الكتاب لكنه ايضا داخل تحت النقصان
الذي حكم الشيخ عليه بانه غير مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية الغير الراسخة
كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة وهي التي تكون بسبب غواش
غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيات
مستفادة من الافعال والامزجة فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة
الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوه ويختلف التعذب بها بعد
الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين **تنبيه** واعلم ان رذيلة شيقة
النقصان انما يتأذى بها نفس شيقة الى الكمال وذلك الشوق تابع

لتنبيه يفيده الاكتساب والبله بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين
والمعرضين عما الهب به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة
بتراء اقول اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المعذبين بنقصانهم مع دوام
تعذبهم او لم يدم وبين الناقصين الذين لا يتعذبون بنقصانهم فيقول النفس
الساذجة الصرفة لا يكون لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان
الكمالات للنفوس كمالات حقيقية ليست باولية والتي لها شوق اليها هي التي
عرفت بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا
تخلو اما ان اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة للكمال من حيث الماهية
وان كانت معترفة بها من حيث الانية واشتغلت بما صرفها عن اكتساب الكمال
مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه او لم يشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت
في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين
يتعذبون بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك
الشوق لهم بالاكتساب النظري فاصدهم عن الوصول الى المشتاق اليه وهو فطانتهم
البتراء واسوء احوالهم حال الجاحدين فهم الذين يتعذبون دائما فقط واما اصحاب
النفوس الساذجة فهم البله وسماهم الشيخ بالبله والابله في اللغة الذي غلب
عليه سلامة الصدر وقلة الاهتمام ويقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء
لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمال لانهم غير مشتاقين اليها واعترض الفاضل
الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجازمة بانها حقة اذا فارقت
الابدان فان جاز ان يزول عنها ذلك الجزم فليجز زوال العقائد الباطلة
ايضا عنها وحينئذ يصيرون اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها
شعور بنقصانها كما لم يكن قبل الموت فلا تكون مشتاقة متعذبة والجواب
ان النفوس الكاملة يتمثل صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما
تلتذ بمشاهدة ما اكتسبته ووجدان ما ادركته على الوجه الذي ادركته فكانها
كانت ذوات ادراكات فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل فتمت بذلك
التذاذاتها واما التي تمكنت اضداد الكمال فيها واعتقدت انها كمال وركبت

الوصول الى الموصل اليها ان ربطت همته بالجمال تتقيد بعد الموت ما دجته فتحجب
وتصير معذبة بفقدان ما يحب الوصول اليه لا من والا بحرم عنها تنبيه
والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكوا عن
الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعادة وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت
لهم اللذة العليا وقد عرفتها اقول يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية
وبالمتنزه الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد
عن العلائق الجسمانية واطلاق الدرن على الهيئات البدنية لاستعارة لطيفة
فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن الثوب عن الانصباغ
التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا
ذوي عيان لانهم كانوا ذاهبين الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا
الان بالكلية فحصلت لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل الوصول
تنبيه وليس هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون
في تأمل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان من هذه
اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شيء اقول هذا اخبار عن
وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس العقلي وانما يتحقق عن
من يسر له والناظر غنية عن الشرح تنبيه والنفوس السليمة التي هي
على الفطرة ولم يفظظها مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا
روحانيا يشير الى احوال المفارقات غشيها غاش شائق لا يعرف سببه واصابها
وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي بها ذلك الى حيرة ودهش وذلك الحيرة و
للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل البواعث ومن
كان باعثه اياه لم يقنع الا بتمة الاستبصار ومن كان باعثه طلب الحمد
والمنافسة اقتنع بما بلغه الغرض فهذا حال لذة العارفين اقول يريد
بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة النفوس التي لم يتنقش فيها
الا الحق ولم يتدنس بالعقائد المخالفة للحق ولم يفظظها اي لم يغلظها
والفظ من الرجال الغليظ والجاسية الشديدة الصلبة يقال جسأ

يدعوا لمن قال صليت وغيثه ... مبرح اي شديد ويقال الضرب
ضربا مبرحا اي بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشيء على
وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال المستعدين للكمال
ومعنى قوله ومن كان باعثه شيئا غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه واما
البله فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون
فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان يكون ذلك جسما
سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال
المسعد الذي للعارفين اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة
والمستعدة للكمال والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية
عن الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم ان من
القدماء من زعم انها تفنى لان النفوس انما تبقى بالصور المرتسمة فيها فالخالية
عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن الدلائل الدالة على بقاء النفوس
الناطقة تنفي هذا المذهب ثم القائلون ببقائها قالوا انها باقية غير متأذية
لخلوها عن اسباب التأذي والخلاص فوق الشقا فاذن هي في سعة
من رحمة الله تبارك وتعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله
عليه الصلوة والسلام اكثر اهل الجنة البله ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة
عن الادراك وكانت مما لا يدرك الا بالآلات جسمانية مذهب بعضهم الى انها
تتعلق باجسام اخر والخلوا اما لا تصير مبادي صورة لها وهو مذهب ما ذكره
الشيخ وما لا اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ الذي
سيبطله الشيخ اما المذهب الاول فقد اشار اليه في كتاب المبدأ والمعاد
وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول واظنه يريد
الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنيون
لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما هو اعلى من الابدان فيشغلهم
التعلق بها عن الاشياء البدنية امكن ان يكون تعلقهم لشوقهم الى البدن
ببعض الابدان التي من شأنها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع

اياه اي من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاتية للكمال لم يقنع الا بالوصول التام اليه كان باعثه

دعلى مبناء وهذه الابدان [illegible] وانسانية لانها لا تتعلق بها الا ان يكون
نفسا لها ان يكون اجراما سماوية لا ان تصير هذه النفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة
لها فان هذا لا يمكن بل قد يستعمل تلك الاجرام التخيل ثم تخيل الصور التي
كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده في نفسه وافعاله الخيرات عدت
الخيرات الاخروية على حسب ما تخيلها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز
ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الجوهر
المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن هذا ما ذكره
في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل لاوردت عبارته والشيخ جوز بعد ذلك
ان يفضي التعلق المذكور بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
وفي اكثر هذه المواضع نظر وقلبه واما التناسخ في الاجسام من جنس ما كانت
فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض وقارنتها المستنسخة فكان لحيوان
واحد نفسان ثم ليس يجب ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد
الكائنات من الاجسام عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان يكون عدة نفوس
مفارقة تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم ابسط هذا
واستقص باحججه في مواضع اخرى لنا وهذا هو المذهب الثاني وقد استدل
على ابطاله بحجتين احدهما ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب
افاضة وجود النفس من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث
فانما يحدث مع نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسخها
ابدان كان للبدن المستنسخ ابدا نفسان احديهما المستنسخة والاخرى
الحادثة معه وكان حينئذ للحيوان نفسان وهذا محال لان النفس
هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر
بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها
ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون لها علاقة مع ذلك البدن
فلا يكون نفسا له هذا خلف الحجة الثانية ان يقال النفس المستنسخة اما
ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول واما تتصل به قبله او بعده

بزمان

فيجوزان ؟ — لي ؟ — فاذن ؟

بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد حدث
في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان
يكون عدد النفوس المفارقة وعدد الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية
او يكون عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل
كل فناء بكون بدن آخر ووجب ايضا ان يكون عدد الكائنات من الابدان
عدد الفاسدات منها وهما محالان فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني
تكون النفوس المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال
به او مختلفة وعلى الاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون للبدن الواحد نفوس كثيرة
وقد مر بطلانه واما ان يتدافع ويتمانع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد
البدن الاول متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض
غير متصلة فيعود الخلف وعلى التقدير الثالث لا يخلو اما ان يتصل نفس واحدة
بابدان اكثر من واحد حتى يكون للحيوان الواحد هو بعينه غيره وهذا محال
او يبقى بعض الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل بعض
النفوس ببعض الابدان او يحدث للبعض الاخر نفوس اخرى ويلزم منه
محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك الابدان دون بعض من
غير اولوية والى ان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول
اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل
عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان فجاز كونها
معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في سائر الازمنة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ
وايضا لا يخلو اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعد
او لم يكن ويلزم على الاول حدوث نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج
ويعود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص اتصالها بزمان دون زمان
مع تساوي الازمنة بالنسبة اليه وهو محال وهاهنا الحجة الثانية والشيخ اشار
الى هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني والى الاصول المقتضية

والثاني حدوث النفس لبعض الابدان المستعدة دون بعض من غير اولوية ؟

قد تمت ؟

لشاد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا **اشارة**
اجل مبتهج بشيء هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا الذي هو بريء عن طبيعة الامكان
والعدم وهما منبعا الشر ولا شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة
ذات ما والشوق هو الحركة الى تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة متمثلة
من وجه كما يتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما يتفق ان لا يتمثل في الحس
حتى يكون تمام التمثل الحسي للامر الحسي وكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته
شيء واما العشق فمعنى اخر والاول عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غيره
او لم يعشق ولكنه ليس لا يعشق من غيره بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن
اشياء كثيرة غيره اقول لما فرغ عن بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر
فيما مضى ان وقوع اللذة على ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي
اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب
اولها مرتبة الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف عند الجمهور وانما كان الاول
اجل مبتهج بشيء لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط
فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات على الاطلاق
واعلم ان كل خير مؤثر وادراك المؤثر من حيث هو مؤثر حب له والحب اذا
افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك اشد خيرية كان العشق
اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك على الامر لذة
تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضور ذات
ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عند قوم من لوازم العشق وربما
يشتبه احدهما بالاخر اشار الى الشوق ايضا وذكر انه الحركة الى تتميم
هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا اذا كان المعشوق حاضرا من وجه
وغائبا من وجه ثم اثبت العشق الحقيقي للاول تعالى لحصول معناه هناك
فانه الخير المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا
اللفظ عليه وان كان غير مستعمل في عرف الجمهور من الحكماء و
المحققين من اهل الذوق ونزهه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب

ادراكا لاشد الاشياء

قد نال

كالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام

عنه شيء

عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غيره وقع له فيه فانه معشوق ايضا
لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل الشارح بان الحب ان كان
هو الادراك كان في لم ادراك الكامل يوجب حبه استدلالا بالآني على النفس
وان كان غيره كان ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال اخر والمختلفات
لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراكنا لغيره موجبا للحب وادراكه
تعالى غير موجب له والجواب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك المؤثر
من حيث هو مؤثر فادراك الكامل انما يوجب حبه لكون الكمال مؤثرا ولما كان
الكمال وادراكه موجودين للاول تعالى حكموا بثبوت الحب هناك قوله
ويليه المبتهجون به وبذواتهم من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر العقلية
القدسية وليست تنسب الى الاول ولا الى التالين من خلص اوليائه القدسيين
شوق اقول هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق
اليها لبراءتها عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين فهم
من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون ومن حيث هم مشتاقون
فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان اذى
لذيذا وقد يحاكى مثل هذا الاذى الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى الحكة
حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب وحقت
البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها الدنيا كان اجل
احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص عن علاقة الشوق اللهم الا في
الحيوة الاخرى وهذه المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة
من الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق معا وبحسب
الشوق الاذى وذكر ان الاذى لما كان من قبل المعشوق كان اذى
لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق الى العاشق انما يكون عنه لانه
لا يتصور وصول اثر المعشوق اليه وحصول الاثر اثر الوصول ومثله هذا الاذى
اللذيذ بالحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد وذلك لوجهين
احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة جسمانيان والثاني في الوجود والحس

الاذى والدغدغة ... ذلك الاشياء منه بعيدا ومثل هذا الشوق

لانه يتصور وصول اثر المعشوق

ومنهما عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة متباينان

بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معًا وهاهنا مقدمات والباقي ظاهر قوله وتلوهن النفوس
المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي لا مفاصل لرقابها المنكوسة فهاتان المرتبتان
مما الباقيان ومما مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة
الاخيرة بسبب تاذيها في المعاد على ما مر والناظر ظاهر **تنبيه** فاذا نظرت
في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا
او طبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا او اراديا اليه اذا فارقه رحمة من
العناية الاولى على النحو الذي سبق عنايته وهذه جملة ما في العلوم المفصلة
لها تفصيلا اقول لما فرغ عن بيان مقاصده وقد تقرر في اثناء ذلك ثبوت
العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس
والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم المفصلة المشتملة
على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية
حركاتها نحوها اما بالارادة او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات
مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقتها والناظر
ظاهرة وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع الكائنات

النمط التاسع في مقامات العارفين

لما ذكر في النمط المتقدم ابتهاج الموجودات
بكمالاتها المختصة بها على مراتبها اراد ان يذكر في هذا النمط احوال اهل
الكمال من النوع الانسي وبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم ويذكر الامور
العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح ان هذا الباب اجل
ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه اليه من قبله ولا لحقه
من بعده **تنبيه** ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم
الدنيا دون غيرهم فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها
وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة عنهم
يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك اقول الجلباب
الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا الثوب اي خلعه والمراد
من قوله فكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها

...غيره من الاجسام فاجاب عنه ان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية
محصلة تحلق الخارجات عنها فهي ان اقتضت شيئا اقتضت مع جميع الخارجات عنها
~~لان اقتضت~~ لاقتضته في جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير
محصلة وهي لا يمكن ان تقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت بشيء انضاف
اليها داخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا مع ذلك الشيء الغير الخارج عنه لم
تقتضه مع غيره لا لكون ذلك المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد اشكالا
اولا في ان الجسمية طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد الذي هو معلوم
لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في الملزومات وناقض بالوجود الذي
يقتضي في الواجب تجرده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول
بعض الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه
البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج الى القابل لا يقتضيه الامتداد من حيث
كونه متصلا بذاته قابلا للانفصال والمتصل بذاته الا منفصل فهذا القدر معلوم ومشترك ويقتضي
الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ~~الوجود~~ ماعداه مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجود
ليس من الطبائع الجنسية والنوعية على ما سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة
تقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها على كون
الطبيعة الجنسية مقتضية لشيء في بعض الصور دون غيرها بخلاف النوعية متعلقة بنوع اعتبار
الكليات وتحليلها على ما ذكرنا فلا فائدة في التطويل بالاعادة **وهم وتنبيه** او لعلك تقول
ليس الامتداد الجسماني الواحد قابلا للانفصال الانفكاكي البتة وانه انما يعرض للجسم المركب
من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب الفرض والوهم وما
يشبهها قد ذكرنا في صدر النمط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا المذاهب في
الاجسام المفردة بحسب احتمالات اربعة وبقي حكم المؤلفة فنقول من المذاهب المتعلقة
بهذا الموضع في الاجسام المؤلفة مذهب ينسب الى بعض القدماء الى المعتزلة وغيرهم وهو
وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي متالفة عن بسائط

بدل
بهمنه

البسايط
صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة و تأ لفها انما يكون بالتماس و
البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا ومنقسم وهما للحجج المذكورة ومقاديرها في الصغر
والكبر واشكالها مختلفة وربما نقل بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات
البغدادي الي هذا القول في الارض وحده وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا
الي ان تلك البسايط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ في الفن الثالث من طبيعيات
الشفا حكي انهم يقولون انها غير مختلفة الا بالشكل وان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر
عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة
المذكورة في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر
اختلافات كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب مع تعينه مذهب مثبتي
الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا
الموضع ان الحجج المذكورة في نفي الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي
ولكن ليس يجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجج المذكورة
في اثبات الهيولى مبنية على كون الامتداد قابلا للانقسام فاذن لو كانت البسايط
غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجج
المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره
الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسما بسيطا واحدا قوله فان خطر هذا
بالك فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية اذا اوقعتها بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد
والبياض في البلقة او مضافين كاختلاف محاذاتين او مماستين حدثت اثنينية ما يكون (او هوا و اثنين)
طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع الخارج الموافق في النوع
وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين اخرين فيصح اذن بين المتباينين من
الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع (بين المتصلين)
للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين هكذا هو التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار
التشابه المذكور في طباع تلك البسايط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما اقتضى

حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة تقتضي
ما يقتضيه ساير الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج من الكل الموافق له في تلك
الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع
من قبول الانفصال والاتصال او في جواز قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثاني حق
فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شيء يقارنه قلنا لا نزاع في ذلك وقد
ذهبنا الي القول في الفلك انما المقصود ههنا هو امكان طريان الفصل والوصل على الاجسام
المفروضة من حيث طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص
القسمة الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونهما على تلك
البسايط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الي ما يكون بسبب عرضين قارين
والي ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي
ما للموضوع بحسب قياسه الي غيره وانما بسط القول في ذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه
ثم بين ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد
من ذلك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج عنهما مما يوافقهما في النوع والماهية
غير مختلف فيما تقتضيه وانما قال طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع
اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال للمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شيء والطبيعة
قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر
انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال حكم المتصلين وحكم المتصلين
في قبول الانفكاك حكم المتباينين قوله اللهم الا من عائق مانع هو خارج عن طبيعة
الامتداد لازم او زايل هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل
والوصل لسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك او زايلا
كما في الاجسام الصغيرة الصلبة مثلا وكان جواب سوال مقدر هو كيف كان الجزء من الفلك
متصلا عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا تجوزون انفصال الجزء منه
واتصاله بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسايط

١١/١

المذكورة فبينا له انما ذهب الى [illegible] وهو ان الصورة الجسمية هي الموجبة
للامتداد الجسماني المانع اياه عن قبول الانفصال والاتصال بالجزء وانه فرضت
متشابهة الطبائع فاذن المانع لها من حيث هي عن الانفصال والاتصال قوله ولعل
هذا العايق اذا كان لازما طبيعيا كان الاثنينية بالفعل والانفصال بين اشخاص نوع
تلك الطبيعة بل يكون نوعه في شخصه وكل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق
عن ذلك عايق لازم طبيعي فانه لا يوجد الاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع
اثنينية ولا كثرة تعرض بل يكون نوعه في شخصه اي لا يوجد من ذلك النوع الا شخص
واحد وكيف يوجد اثنينية او كثرة الاشخاص من ذلك النوع والعايق عنه لازم
طبيعي معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمنعه عن الانفصال بحسب الطبيعة فمن
المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اي لا يكون في الوجود منه الا شخص واحد
وهذا معنى ان نوعه في شخصه وذلك لانه لو وجد منه شخصان لكانا متساويين
في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا للانفصال والانفكاك الحاصل بينهما مع وجود
المانع عنه هذا خلف هذا حكم كلي نافع في العلوم الطبيعية قوله بقي الكلام الذي
ذكرها انما هو حل هذه الشبهة وذكر الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان
الاجسام متساوية في الماهية وهو ممنوع لما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ بنى
حجته على ما سلموا من كون البسايط متساوية في الطبع واعترض ايضا بان الامتدادات
الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتجددة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعل المانع
الماهية المشتركة عن فعلها وجوابه انا سلمنا ان وقوع الانفصال بسبب الموانع ممكن
وقد ورد اعتراضات اخر تجري مجرى هذين قوله [illegible] وكل نوع يحتمل ان
يكون له اشخاص كثيرة الى قوله والعايق عنه لازم طبيعي هذا الفصل لا يوجد في
بعض النسخ ولو وجد في بعضها مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها
بلا ترجمة ويشبه انه كان حاشية فاثبت في المتن سهوا وذلك التقرير المسلك
المذكور ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس

تصورها

تصورها مانعة من الشركة واذن الحاصل منها الا شخص واحد او لا يكون فاذن يكون
تشخص الشخص الذي يدخل منها في الوجود لازما للماهية فذلك الزايد ان كان لازما لم يحصل
منها الا شخص واحد الا لقبل الانفكاك والا لزم التخلف وفي صدر هذه القسمة نظر لان
الماهية المعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة من الشركة الا اذا عني بالماهية غير ما اصطلحوا
عليه تذنيب الى قد بان لك ان المقدار من حيث هو مقدار والصورة الجرمية من
حيث هي صورة جرمية تعالى ذلك لما تقوم به ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها ونسبتها
هو في نفسه المقدار ولا صورة جرمية له ولكن هذه هي الاولى فاعرفها والاستبعاد الذي
يتخصص في بعض الاشياء بقبول المقدار معين دون ما هو اكبر او اصغر منه يزيله ما يشاهد من
وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين قال الفاضل الشارح هذه المسئلة سماها تذنيبا
والمشهور عند الجمهور ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان متخلخلا فيندمج او يتحلل
بعض الاجزاء او ينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس وغير هذين الوجهين عندهم
مستبعد جدا والشيخ ازال ذلك الاستبعاد ببيان كون الهيولى غير متقررة في نفسها
وكون المقادير متساوية النسب الى الهيولى فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير صغيرا
وبالعكس وهذا لا يحتمل القطع بوجود التخلخل والتكاثف للهيولى الفلك الا انها
بهذه الصفة امتناعها عن الخلو عن مقداره المعين لسبب مقارنها بل يفيد التجويز
وازالة الاستبعاد ولذلك قال الشيخ والاستبعاد واحترز عن الفلك بقوله ان لا يتخصص
في بعض الاشياء ولو وجد في بعض النسخ بعد قوله والصورة جرمية له ولكن هذه هي الاولى
تقيدها بالاولى لان ما يتكاثر ويتركب يكون هيولاه ولانه كان جسما اشارة يجب ان يكون محققا
عندك انه لا امتداد [illegible] ان جاز وجوده الى غير النهاية هذه مسئلة تناهي
الابعاد وهي احدى المقاصد في العلم الطبيعي وهي ايضا مبدء لمسائل اخرى منها مسئلة اثبات
تحدد الجهات كما سيأتي بعد وهي الخامس الطبيعيات ومنها مسئلة امتناع انفكاك
الصورة وما يتبعها اعني المقدار عن الهيولى وهي علم من علم الطبيعة ولبيان هذه المسئلة اوردها هنا
وقدم قوله يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجليلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الهيولى والصورة اراد بعد ذلك ان يبين امتناع انفكاك

الصورة عن الهيولى ببرهان صورته هل صورته كل جسم متناه وكل
لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة فالجسمية لا تنفك عنها وهذه
عليها افلاطون فى ان الابعاد لا تفارق المادة فان الشيخ حكى عنه فى الفصل الثانى من
سابعة الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان يكون بعد قائم لا فى مادة لانه لا يخلو ان يكون متناهيا
او غير متناه والثانى باطل لان وجود بعد غير متناه محال واذا كان متناهيا فانحصاره فى حد
محدود وشكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولهذا ينفعل الصورة
الابعادية فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال وهذه المسئلة اعنى اثبات تناهى
الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد الغير المتناهية لو لم تكن ممتنعة لصح
ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كساقى
مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية انه يجوز ان يكون بينها ابعاد تتزايد بقدر واحد
من الزيادات مثلا ان يكون البعد الاول ذراعا والثانى زايدا عليه نصف ذراع والثالث
زايدا على الثانى ذراع وهلم جرا وينبغى ان يكون الزيادات بقدر نصف البعد المتزايد
المشتمل على تلك الزيادات غير متناه فى الطول لامتناع انا اذا نصفنا خطا وجعلنا
احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف النصف الاخر ثم نصف النصف الاخر وهلم جرا
الى غير النهاية وهذا غير ممتنع بحسب الغرض بسبب احتمال كل مقدار للانقسامات الغير
المتناهية فاذن الزيادات التى تنضم الى الاصل غير متناه والاصل يتزايد لا الى نهاية
مع انه لا ينتهى الى مساواة الخط الاول المنصف فثبت ان هذه الزيادات اذا كانت متناقصة
لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد
او كانت متزايدة فالمطلوب حاصل ولما كان المثل موجودا فى الزايد اختار الشيخ المثل
الذى ينافى حصول الزايد الثالثة انه يجوز ان نفرض بين الامتدادين هذه الابعاد
المتزايدة بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت نفرض
بغير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه قد توجد فى واحد فكل بعد
اخذته وجدت جميع الزيادات التى دونه موجودة فيه ونرجع الى المتن فنقول
انما قيد الخلاء فى صدر الفصل بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح
لكونه متناهيا بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهيا او لان من الجائز ان نفرض امتدادات
قوله

غير متناهيين من مبدا واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد ليومى الى المقدمة الاولى وقوله ومن
الجائز ان نفرض بينهما ابعادا تتزايد بقدر واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية وقوله
ومن الجائز ان نفرض متفاوتة الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول
تفاوت نفرض بغير نهاية اشارة الى الثالثة وقوله ولان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه
قد توجد فى واحد اشارة الى الرابعة قال ثم شرع فى تركيب الحجة عليها وقوله وايه زيادات
امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن شروع فى الحجة ومعناه كل واحد
من زيادات يمكن وجودها فانما يمكن ان يشتمل عليها بعد ويبين هذه القضية بقوله وانها
تكون امكان وقوع الابعاد اقول يحتمل ان يكون قوله وايه زيادات امكنت متعلقا بما جعله
مقدمة رابعة اى وايه زيادات امكنت اذا اخذت فانها ايضا تكون موجودة مع المزيد
عليه فى واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل على جميع ذلك الممكن قضية معللة
بقوله ولان كل زيادة فيكون هذه الفاء جوابا لذلك اللام ويكون تعديد الكلام ولان كل واحدة
من الزيادات وكل مجموع منها موجود فى بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد مشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المتناهية اولا يكون والثانى باطل لانه لا يخلو اما ان يوجد بين الامتدادين
بعد لا يوجد فوقه آخر او لا يوجد والاول يوجب انقطاعهما مع فرض اللاتناهى وهو
باطل والثانى يقتضى ان لا يكون هناك زيادة الا وهى حاصلة فى بعد آخر فاذن صدق على كل
زيادة انها حاصلة فى بعد ومتى صدق على كل واحدة انها حاصلة فى غيره صدق على المجموع
انه حاصل فى بعد فاذن وجب ان نفرض بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات
الغير المتناهية مع كونه محصورا بين الحاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد
يودى الى اقسام كلها باطلة قال وجميع هذه المقدمات جلية الا مقدمة واحدة وهى قولنا
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصلة فى بعد وجب ان يكون الكل حاصلا فى بعد
فان للطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن اثباتها بالبرهان تم
البرهان والا سقط واقول انه لم يجعل كون الكل حاصلا فى بعد مع ان لا يكون كل
واحد حاصلا فى بعد فوقه بل جعله حتى لا يكون كل واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد
ايضا حاصلا فى بعد ثم لما كانت هذه القضية غير بينة قصد اثباتها بابطال نقيضها

والثامن الشارح لما جعل قوله وايه زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تغيير المذكور
ونظم البرهان على وفق تفسيره مقدمة غير جلية وانا على الوجه الذى فسرناه فليس كذلك لانه انت

وهو قوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للزايد عليه امكان

بان المحال الذي يلزم من عدم بعد مشتمل على جميع الزيادات فالمعنى انه لو لم يوجد بعد

على تلك الزيادات لوجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادات في بعد آخر

وحينئذ فلا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة منها محدودا

بحد حقيقي الامكن ان يوجد لما فيه ازيادة قوله فيكون انما يمكن وجود المشتمل على مقدار

من جملة ما هو غير المحدود الذي في القوة يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الا على

عدد محصور متناه من جملة الابعاد الغير المتناهية التي هي موجودة بالقوة فلا يصير البعد

بين الامتدادين محدودا في التزايد عند حد لا يتجاوزه في العظم اي اذا كان الامكان

الابعاد التي يفرض منها نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد ما هو اعظم منه

قوله وهناك ينقطع المحال الامتدادان والا ينفذان بحده اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم

منه فقد وجب انقطاعهما قوله وهو الممكن الزيادات على اكثر ما يمكن وجود ذلك المحدود من جملة

غير المحدود وذلك محال اي ان لم ينقطع الامتدادان فقد يوجد بعد اعظم مما فرض انه اعظم الابعاد

وحينئذ موجد بعد مشتمل على اكثر من الجملة المتناهية التي فرضنا انه لا يمكن الاشتمال على اكثر

منها وهو محال فقوله وجود ذلك المحدود اي اكثر ما يمكن وجود ذلك المحدود بحسب الغرض الاول

وظهر من جملة ذلك انه لو لم يصر بعد واحد مشتملا على الزيادات الغير المتناهية لزم انقطاع

الامتدادين مع فرضهما غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتمادا على فهم المتعلم قوله

فبقي ان يكون هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين فيه تلك الزيادات الموجودة

بغير نهاية فيكون مع لا تناهي محصورا بين الحاصرين ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على الغرض

بعد آخر الابعاد وذلك للعلم لا يفرض تناهي الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان الابعاد

الا وفوقه بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدمة لا يمكن اثباتها الا بعد اثبات

المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن ان يشار الى بعد واحد

يكون مشتملا على تلك الزيادات الغير المتناهية ولكن ذلك لا يضرنا لانا نقول القول

بكونهما غير متناهيين يوجب الى القول بكونهما متناهيين فيكون خلفا وذلك لانا نقول الامكان

ان يكون بعد مشتمل على جميع الزيادات او لا يكون فان كان وجب ان لا يكون بعد آخر فوقه

لانه لو كان بعد فوقه لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن مشتملا على جميع تلك

على جميع تلك الزيادات كان في تلك

الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب ان يكون آخر الابعاد اذ لو لم

يكن آخر الابعاد لكان فوقه بعد آخر ولكان ذلك الفوقاني مشتملا عليه وقد فرضناه

غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك المذكور مؤكد لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير

الذي فرض فيه البعد غير مشتمل على الجميع متصل بغير وضح اللزوم فان تطرق خلل الى هذا الكلام

فانما يكون منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد المسعودي هذا المعنى

بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية اما ان يكون حاصلا في بعد آخر

فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة حاصلة في بعد آخر كانت هناك زيادة غير موجودة

في بعد آخر فلا يكون فوق تلك الزيادة بعد آخر اذ لو كان لكان تلك الزيادة موجودة فيه

وحينئذ قد انقطعا فكانا متناهيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان

يكون الكل حاصلا في بعد او لا يكون ومحال ان لا يكون لانا قد بينا ان البعد العاشر

مثلا ليس فيه زيادة على التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك

الزيادات الى البعد العاشر فظاهر ان تلك الزيادات بأسرها موجودة في بعد واحد وذلك

محال من وجهين الاول ان ذلك البعد غير متناه مع كونه محصورا بين حاصرين والثاني ان

البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد آخر فهو غير مشتمل على الجميع انه لا اشتمال

على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد آخر فقد انقطع الامتدادان فالقول بلا نهاية الامتدادين

يفضي الى اقسام كلها باطلة والغرض من ايراده ان تالي المنفصلة المذكورة اعني وجود بعد

لم يشتمل عليه بعد آخر جعله لازما هناك لعدم حصول كل زيادة في بعد فصار دخل هذه المنفصلة

واضح اللزوم بخلاف تلك وانما بقي الالتباس في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل

حاصلا في بعد على ما مر ذكره فهذا ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وانما اقتفينا كلام الفاضل

الشارح لانه بذل المجهود فيه قوله وقد يتبين استحالة ذلك من وجوه اخرى يستعان فيها بالحركة

او لا يستعان ولكن ما ذكرناه كافية الوجه الذي يستعان فيه بالحركة هو المبني على فرض

كرة يخرج من مركزها قطر مواز لخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازاة لحركة

الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة تسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الآخر

ان يتعلق فيه بالحركة هو مبني على تطبيق خط غير متناه من احدى جهتيه ده
بعد ان ينفصل من الجهة التي تتناهى فيها عدة اشبار منه وبيان لامتناع كون الجزء مساويا للكل وامتناع
التفاوت في الجهة التي تناهيا فيه لفرض التطبيق فيلزم التخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي فيها
فرض التطبيق كانا غير متناهيين فيها وهما مشهوران فنقول لك ان الامتداد
الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود اولى ببيان امتناع انفكاك الصورة
الجسمية عن الهيولى فبين اولا لزوم الشكل للصورة بتوسط التناهي ثم بنى البرهان عليه
اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد او حدود لكنه اذا حقق كان
ماهية من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو
هيئة شيء يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطتها فاذن الشيء المتناهي يلزم ان
يكون ذا شكل والامتداد الجسماني متناه فهو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد
الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل
من حيث ماهيته لانه يمكن ان نتصوره غير متناه وحينئذ لا يكون ذا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه
في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه قوله فلا يخلو اما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو انفرد
بنفسه عن نفسه او للمحل ويلزمه ولو انفرد بنفسه عن سبب فاعل موثر فيه او يلزمه بسبب الحال والامور
التي يكتنف المحل قال الفاضل الشارح تركيب الحجة ان يقال لزوم الشكل للجسم اما ان يكون حالا
او محلا فيهما او لما يكون محلا لهما او لما لا يكون حالا ولا محلا وهذه قسمة منحصرة وتالي الاقسام محذوف
لظهوره وذلك ان الحال ان كان لازما كان حكمه حكم نفس الجسمية في اقتضاء ما تقتضيه الجسمية
وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجود ما هو لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكور
واقول كلام الشيخ مشعر بان الاقسام ثلثة ووجهه ان يقال لزوم الشكل للجسم اما ان يكون
اما ان يكون من حيث هي منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك كالملاحق للمادة
ولواحقها في ذلك اللزوم والاول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشيء غيرها وهما القسمان الاولان
اللزوم فيها بانفراد الامتداد بنفسه فهذه ثلثة اقسام الرابع لها وتظهر منها ان توزيع القسم وحذف
احد الاقسام مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن قوله ولو لزمه منفردا بنفسه عن نفس لتشابهت
الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والشكل وكان المفروض من مقدار ما يلزم كل لزم
كليته هذا اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لزم الامتداد عن نفسه حال كونه منفردا عن المادة
وما يكتنف المادة من اللواحق كالانفصال والوصل وسائر ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين

ده هذا الملزوم التشابه اولا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيها انما كان بسبب الانفصال والوصل
والتخلخل والتكاثف والكيفيات المختلفة المقتضية لذلك لا بسبب انفعال المادة عن غيرها
ثم فيما يتبع المقادير وهو هيات التناهي والاشكال وانما قال هيات التناهي ولم يقل التناهي
لان التناهي لا اختلاف فيه والفرق بين هيات التناهي والشكل هو الفرق بين البسيط
والمركب وذلك لان هيئة التناهي امر يعرض للشيء المتناهي والشكل هو اعتبار الشيء ذي ذلك العارض
ثم قال وحينئذ يجب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون
فرض القليل والكثير واحدا اي لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض الجملة
الكثير كثيرا منه واذن لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والغرض بيان امتناع فرض
الكلية والجزئية في الامتداد ان وضعها بالفرض يستلزم رفعها لان يكون عرضها ممكنا من حيث
الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض وذلك لان اختلاف الكل والجزء فرع على
التغاير والتغاير في الامتداد لا يتصور الا بعد وجود المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا
القسم شيء واحد وهو عدم التغاير في الاجسام وانما عبر الشيخ عنه بلوازمه للايضاح والفاضل
الشارح توهم الامتداد الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض المادية كالبساطة والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفعلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو عليه في الوجود الا
انه اسم المادة منه وحرم التلفظ به قولا فقط فيه وفسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلاث
محالات احدها تشابه المقادير والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضهما
على ان كل واحد منها محال براسه ثم امعن في الاعتراض على كل واحد ببيان امكان الاختلافات
العايدة الى العوارض المادية المذكورة واطنب القول فيه بما لا يحمل الناظر فيه الا على سوء فهم القائل
له حاشاه عن ذلك واذا كان فساد اعتراضاته ظاهرا بما قررناه فلا فائدة في ايرادها قوله
ولو لزم ذلك بسبب فاعل موثر وهو منفرد بنفسه لكان الامتداد الجسماني قابلا في نفسه من غير هيولاه للفصل
والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بان استحالة هذا هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان
يكون الشكل قد لزم الامتداد الجسماني بسبب فاعل مباين للامتداد موثر فيه والامتداد منفرد
بنفسه عن المادة وعما يوجبه المادة من اللواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم كون الامتداد
الجسماني في نفسه من غير هيولاه قابلا للفصل والوصل لان المغايرة بين الشيئين المتصورين بالانفصال
بعضها عن بعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها وبالجملة الشكل انما يحصل كما مر
بالانفعالات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد لا بحيث كونه متناهيا لان يفعل ويكون

فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة فاذن حصولها يقتضي كونها مادية

هذا خلف وما اورده الفاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلا للاشكال

الفصل والوصل لان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمع المتبدلة بحسب القطعة

المختلفة ليس بقادح في الغرض لان الشيخ لم يجعل لزوم المحال مقصورا على لزوم الانفصال والوصل

بل على لزوم الانفعال بدليل قوله وكان في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال الشمع لا يمكن

ان تتبدل الا بعد امكان انفعالها واعلم انه الزم المحال في القسم الاول بحسب الوجوه العائدة

الى الفاعل والقابل جميعا وفي هذا القسم الى القابل فقط قوله انه بمشاركة من الحامل

لما ظهر فساد القسمين المذكورين تبين كون هذا القسم حقا وتوجد في بعض النسخ بعلة هيولى

اذن تاثيرها في وجود ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي او التشكل وهذا نتيجة البرهان

المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتشخصها الى الهيولى التي هي [illegible]

فاذن هي لا تنفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب **وهم واشارة** لعلك تقول وهذا ايضا كان [illegible]

اشياء اخر فان الجزء المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك مقتضى طباع

وطبع الجزء وطبع الكل واحد هذا شك يرد على ابطال القسم الاول من الثلاثة المذكورة في

الفصل المتقدم وتقريره انكم قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن

القابل هو نفس الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون ما يقتضيه

تلك الطبيعة واحدا ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحدا ثم انكم معترفون بان شكل

الجزء المفروض من الفلك الممكن ان شكل الكل مع انكم تذهبون الى ان الشكل للفلك مقتضى

طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد فلذا جوزتم اختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف

مقتضيه فلم لا تجوزون مثله في الامتداد المذكور فنقول هذا ايضا اشارة الى قوله في الفصل المتقدم

وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزمه ما يلزم كليته ونبه بقوله اشياء اخر على ان الاشكال

ليس في الفلك وحده بل في جميع البسائط اذ اختلفت احكام الجزء والكل فيها كالارض المخالفة

لبعض اجزائها في توسط الاجرام وقيد الجزء بالمفروض لان البسيط انما يتاخر وجود جزئه

عنه بخلاف المركب وكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة فاذن بحسب تغيره بالسبب ولما كان

الغرض اعم الاسباب خصه بالذكر قوله فنقول لك يريد ان يفرق بين الصورتين بما يقتضي

لزوم المحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقريره مجملا ان الفلك له مادة قد يعرض

له بسببها الكلية والجزئية وفاعل اوجب حصول المقدار والشكل فيها فيصير هاهنا [illegible]

ذلك السبب بحيث ان يكون لما يفرض جزءا له بعده من نوع لكل لا يستحيل ان يكون الجزء كالكل

[illegible] اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض اجزائه الى بعض ومنها ما هو المقول له

والمراد ههنا هو الاول والمعنى ان الصورة الجسمية هي العلة في كون الهيولى ذات وضع وتبين منه

انها هي التي تفيد تشخص الهيولى وتعينها على ما سياتي بعد قوله ولو كان له في حد ذاته وضع

وهو منقسم كان في حد ذاته ذا حجم اي لو كان الحامل ذا وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة

فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او على بدل فان كان منقسما في جميع

الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة جسما ذا حجم وقد كان الحامل للحجم هذا خلف قوله

او غير منقسم كان في حد نفسه منقطع منتهى اشارة وهذا هو القسم الذي يكون الحامل فيه منقسما

على الاطلاق غير منقسم عطف على قوله وهو منقسم يريد ان الحامل ان كان بانفراده ذا وضع

وكان غير منقسم كان بانفراده منقطع منتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يبتدئ من

المشير وينتهي الى المشار اليه وينقطع انتهاؤه بما لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو كان في تلك الجهة

منقسم لكان وراء المنقطع شيء من المشار اليه فاذن لا يكون المنقطع منقطعا فكل منقطع اشارة

هو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة ممتدة اليه والمجاوزة

يكون منقطعا لها وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في نفسه منقطع منتهى الاشارة قوله

نقطة ان لم ينقسم البتة او خطا او سطحا ان انقسم في غير جهة الاشارة اي ذلك المنقطع لا

يخلو اما ان لا ينقسم في جهة اخرى او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في

جهتين فكان الحامل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث

سطحا وانما لم يحتمل قسما آخر لان الابعاد الجسمية ثلثة واذا فرض احدها ماخذ الاشارة لم يبق

الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفرادها باطل وبطلان كونها احد

الاشياء تتبين من تصورها بانا فان الجسم والخط والسطح لكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال

تكون محتاجة الى حامل فتكون غير الحامل والنقطة لا يمكن ان تكون الا حالة في غيرها والا لكانت

جزءا لا يتجزى والحامل لا يكون حالا فهو ليس بنقطة ولوضوح هذه المعاني لم يتعرض الشيخ لبيانها

ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يحتج فيه الا الى القسمة **تنبيه** ولو فرضنا هيولى بلا صورة

وكانت بلا وضع ثم لحقتها الصورة فصارت ذات وضع مخصوص فليس يمكن ان يقال ان ذلك

لان الصورة لحقتها هناك ٥ يريد بيان امتناع خلو الصورة في الهيولى المجردة عنها وتبيين

القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل المتقدم وتقريره انا لو فرضنا هيولى بلا صورة

جسمية وكانت بلا وضع بالضرورة لما مر ثم فرضنا ان الصورة
وضع بالضرورة لامتناع وجود جسم مجرد عن وضع لكان لا يخلو اما ان لا يختص
من المواضع او يختص فان تخصصت فلا يخلو اما ان تختص في جميع المواضع او ببعضها دون
والاول والثاني من هذه الاقسام محالان ببديهة العقل والثالث ايضا محال لان ذلك الموضع اما ان لا
يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى وكانت متساوية النسب الى جميع المواضع
كان حصولها في ذلك الموضع دون غيره ترجيحا لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهو محال
بالبديهة وان كان اولى بها فالاولوية اما ان تكون حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
وهذان قسمان وهما ايضا محالان لان لكل واحد نظيرا في الوجود والشيخ اوردهما وذكر
نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين النظيرين واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبديهة
للايجاز قوله وليس يمكن ان يقال ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كان
في صورة توجب لها وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقتها الصورة
الاخرى وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب هذا الفرض هذا بيان امتناع
القسم الاول والفرق بينه وبين نظيره اما بيان الامتناع فان هذا الملك هنا الان
الهيولى قبل الصورة كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال
ان ذلك اي حصولها في ذلك الموضع انما كان لان الصورة انما لحقتها هناك وذلك لان الهيولى
لم يكن هناك ولا في موضع اخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره في الوجود وهو ان يكون
الهيولى في صورة توجب لها وضعا هناك كجزء من الهوا مثلا في موضع الطبيعي فان صورته
الهوائية توجب لمادته وضعا هناك او كان قد عرض لها وضع هناك كجزء من الهوا ايضا
اخرج بالقسر من موضعه الى الموضع الطبيعي للماء فعرض لها وضع هناك ثم زالت صورة الجزء بسبب
ولحقت صورة الماء بمادتها هناك فحصلت الهيولى مع الصورة اللاحقة بها في موضع
خاص لكون ذلك الموضع اولى بها فالاولوية كانت حاصلة قبل هذا اللحوق بحسب الصورة
السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن فيما نحن فيه لانها مجردة بحسب الفرض
الى الفرق المذكور قوله وليس يمكن ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا
من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء كلي واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن ان يقال في
الوجه الذي ذكرناه من تخصص وضع جزئي بسبب لحوق الصورة وهناك وضع جزئي لحوقا يخصص

منها

او كان قد عرض لها وضع هناك ح

هذا ح

اقرب المواضع الطبيعية من ذلك الموضع كالجزء من الهوا اذا صار ماء فانه يكون موضعه الطبيعي متخصصا
بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعي للمياه مما كان موضعا لهذا الصاير ماء وهو هوا اولا
لا يمكن هذا ايضا لانا جعلناها مجردة وهذا بيان امتناع القسم الثاني وهو ان لا تحصل الاولوية
الا بعد ان يلحق الصورة بالهيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره في الوجود اما بيان الامتناع فهو ان
تساوي نسبتها الى المواضع التي تقتضيها الصورة التي تلحقها فهي اذن تكون متساوية النسبة
اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة وح يستحيل حصولها في بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التي تكون لاجزاء
كلي واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لان الصورة النوعية التي
تقارن الصورة الجسمية على ما سنذكرها انما تقتضي تعين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية
لحيز مخصوص دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي لاجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة في
احدها دون غيرها يقتضي اولوية فلا جرم احتاج هذا القسم الى القيد المذكور ثم اشار بقوله كما يمكن
ان يقال في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجود وذلك الوجه المثال الاول الذي كان
الوضع السابق واجبا او عارضا بحسب الصورة السابقة اعني في الجزء من الهوا الذي كان
في موضعه الطبيعي ثم صار ماء فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم
يقصد اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب اجزاء الموضع الثاني الى الموضع الاول
فتخصص ذلك الموضع الجزئي بسبب الموضع السابق وهو معنى قوله بسبب لحوق الصورة وهناك
وضع جزئي اي بسبب لحوق الصورة حال وجود وضع جزئي هناك فهنا سببان احدهما الصورة
المائية وهو سبب لقصد الموضع المائي مطلقا والثاني الموضع السابق وهو سبب لتخصص
الموضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا الا لانا جعلناها مجردة الى الفرق بينهما
ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول وهو حلول الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من
ذلك ان حلول الصورة في الهيولى انما يجوز على سبيل البدل بان يكون حلول اللاحقة عقيب
زوال السابقة ولعلم ان فايدة ايراد النظيرين سرايان ايراد المعارضة بهما وذلك لان الحكم
بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لاقتضائها الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع
به يمكن ان يعارض بالكون الذي هو حلول صورة جديدة في الهيولى والكاين لا محالة الحصول

المائي ح

الصورة ح

في موضع فالوجه في تخصيصها باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولي المجردة
وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل هنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة
في احد اجزاء مكانها الطبيعي للجسم مع ان نسبتها الى الجميع واحدة فالوجه في تخصيصها باحدها
هو الوجه في تخصيص الهيولي المجردة باحد الاحياز الممكنة فيجاب بان الوضع السابق ايضا يفيد
تخصيص اقرب الاجزاء منه وهنا اذ ليس وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل
الشارح ان اول الاشكالين هو ان الجسم العنصري لا يجب اتصافه باحدى الصور النوعية بعينها
مع دوام اتصافه بها فلم لا يجوز ان الهيولي اذا اتصفت بالجسمية فهي وان كانت غير واجبة الحصول
في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز واجاب عنه بان تكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى
معدة للهيولي في حلول اللاحقة والهيولي الخالية عن الصورة ليست كذلك فظهر الفرق
اقول هذا اشكال وما به لبيرخ الكلام عنه عين ولا اثر واجاب شكلم بتجويز اتصاف الهيولي في حال
تجردها باوصاف متعاقبة يقتضي احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة لها حلول الصورة فيها
وليس لبش ان الهيولي الموصوفة بتلك الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تخصص
فنسبتها مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **تذنيب** فاحدس من هذا ان الهيولي
لا تتجرد عن الصورة الجسمية وفي نسخة الجسمانية وفي نسخة الجرمية ذكر الفاضل الشارح ان الحجة
على امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة كانت بانها حال الانفكاك اما ان تكون مشارا اليها
او لا تكون وابطال الاول في فصل ثم ابطال الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة
اما ان تحصل في كل الاحياز او لا في شيء منها او في حيز معين وثم تعرض للقسمين الاولين حتى ظهور
فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر بالحدس بالمطلوب فلم يصرح بنتيجة
مطلقا لانه موقوف على التنبيه لفساد القسمين المحذوفين بالقول ونختار ان يكون الوجه
في ذكر الحدس ان امتناع اقتران الهيولي المجردة بالصورة ابدا بالذات على امتناع تجرد
الهيولي عن الصورة بل تدل على ان الهيولي المجردة لا تقترن بالصورة ابدا وتنعكس بعكس
النقيض الى ان الهيولي المقترنة بالصورة فهي لا تتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولي
قد الخلو ايضا عن صورة اخرى ويريد اثبات الصور النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعا
واعلم ان سلب الخلو الخارج المتناوب فمعنى الخلو انها تفارقت ولما كانت الهيولي لا تفارق هذه
الصورة بل تفارق واحدة منها فقط والحق ان نفارق تلك الوحدة انفرادا بل تفارقها

فلذلك نقول اذا كانت الهيولي محتاجا
الى صورة كما ذهبنا اليه والبانه ظاهر **وهم وتنبيه**
اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولي علة للصورة في الوجود وسابقة
فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال
انها محتاج اليها في شيء توجد الصورة به او معه ثم التخليص ما بعد هذا الكلام المفصل قال الشارح
هذا سوال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي
والتشكل او معهما وهما يحتاجان الى الهيولي فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولي
بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشيء اليه وجب ان تكون علة للشيء بل قد تكون وقد لا
تكون وتخليص القول فيه يستدعي تفصيل الاحتياج اليه قال ولقائل ان يقول القول ان الصورة
محتاجة الى الهيولي ام لا فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة الهيولي لانه يلزم من
القولين كون الصورة متقدمة بوجه متاخرة معا وان قلت ان الصورة لا تحتاج الى الهيولي
لم يكن الهيولي متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الى ان الصورة
من حيث هي صورة تكون متقدمة على الهيولي وشريكة لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج
تكون متاخرة عن الهيولي لان الهيولي هي السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو المراد من
قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة وجود اي لم نقل هي العلة الموجدة
للصورة ولا انها العلة الفاعلة لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في
وجود شيء توجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة محتاجة الى الهيولي في وجود
التناهي والتشكل اللذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما او معهما موجودة لكون الهيولي
قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولي متقدمة على ذلك الشيء وهي الصورة المتصفة بذلك
الشيء من حيث اتصافها لا على الصورة من حيث هي صورة ثم التخليص ما بعد هذا الى الكلام
المفصل وهو بيان احتياج احدهما الى الاخر من غير ان يلزم الدور **اشارة** انت تعلم ان الصورة
الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم تبق المادة لا محالة بالبدل وليس كواجب
ان تزول ويقيم البدل ايضا بالهيولي على ان تكون الهيولي قامت فاقامت الذي يقوم
فيقيم متقدم بتواصه اما بالزمان واما بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدبر الاقامة اقول

وامثالها ... تقدمها على الهيولى

يريد بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الهيولى على وجه الدور قال الفاضل
الشارح لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولى اراد ان يبطل القسم الثاني
من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو ان تكون الصورة محتاجة الى الهيولى
وهذا الفصل يشتمل على بيان ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست متاخرة
في الوجود عن الهيولى وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم تحصل
عقيبها في المادة صورة اخرى تكون بدلا عنها لم يبق المادة موجودة لما مر ان الهيولى لا
تخلو عن الصورة فاذا كان كذلك فالشيء الذي عقب الصورة الزائلة بالصورة الحادثة مقيم
للمادة حافظ لوجود المادة بواسطة تلك البدل صدق ان يقال انه يحفظ ذلك البدل تلك
الهيولى لان الشيء ما لم يوجد لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولى مقيمة للصورة لكانت
تتقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة مقيمة للهيولى فيلزم ان يكون
وجود كل واحد منهما سابقا على وجود الاخر وهو معنى قوله وبالجملة لا يمكنك ان توجد الاقامة قال
والقائل ان يقول هذا الفصل يناقض ما مضى لان فيه بيان ان الصورة المذكورة متقدمة على
الهيولى ولما كانت كذلك استحال تقدم الهيولى على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على
امتناع كون الصورة علة للهيولى مبنية على ان الهيولى تتقدم على الصورة وشكل اخر وعلى ان
فمعقب البدل مقيم لا محالة للمادة بالبدل ليس بجيد على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن
اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتى زال اين معين او شكل معين فلا بد
وان يحصل اين اخر وشكل اخر ليكون بدلا لما مضى ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا
مقومة للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل ولو صح
ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول لما بين في هذا الفصل كيفية تقدم
الصورة على الهيولى اشار الى ان المسألة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولى لو كانت
مقيمة للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو محال
لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان تكون الصورة علة مطلقة للهيولى
واشار اليه بقوله على انها حصول من جنس الايجاب ذاته ذات العلة كما سبق ذكره فاذن
... ...

ثم انه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل

بوجه ما

ومقدار اخر

قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحد منهما علة للاخر مطلقة لاستحالة قيام كل واحدة
منهما هي غير الاخرى ثم انه جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على الهيولى وشريكة لعلتها
الفاعلية ولم يجعل الهيولى من حيث هي هيولى سابقة على الصورة لان الهيولى من حيث هي الهيولى
قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان تكون فاعلا او معطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده
الشارح فمنحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بوارد
لان امتناع الجسم عن اين ما انما يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الى الاين
من حيث هو اين معين ولا الى اين من حيث هو اين ما بل يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن
حيث هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذه الاعراض صورا فدل
على انه ظن ان الشيخ اثبت وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو منه بل توهم العكس
فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله
ومادته وهذه اعراض لقامت اعراضا لانها اقامت اجساما متخصصة في جسميتها بل في تشخصاتها
العارضة لجسميتها ولذلك سميت مشخصات الجسم فاذن النقض بها ليس بمتوجه ولما قوله
فعلمنا ان معقب البدل يجب ان يكون مقيما للجسم المتشخص بالاين وذلك لا ينافي اقامته المادة
بالصورة **اشارة** ليس يمكن ان يكون شيئان كل واحد منهما يقام به الاخر حتى يكون كل واحد منهما
متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة
في الكتاب وهو ان يكون هناك شيء اخر يقيم كل واحدة من الهيولى والصورة اما بالاخر فانه يناسب الدور المذكور
في الفصل المتقدم ولهذا بما تكون اقامة كل واحد منهما بالاخر لانه اوضح الدور بما لمذكور في الفصل
المتقدم هذا ولان الثاني لا حاجة اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر قوله ولا يجوز ان يكون شيئان كل واحد
منهما يقام مع الاخر ضرورة لانه ان لم تتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان تقوم كل واحد منهما وان
لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر
وذلك هو الذي بان بطلانه وهذا هو الذي يكون الاقامة فيه من الجانبين وحمله الفاضل الشارح على القسم
الرابع من الاقسام الاربعة التي اوردها وهو كون كل واحد غير محتاج الى الاخر من حيث هو ذلك
بالاخر منه يتعلق بوجه من الوجوه اولم يتعلق به اصلا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا
عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه

بالاين

لمادة بذلك البدل فليس نتيجة لما ذكره لان الذي ذكره لا يكون معقب الابون لم ينقض

مقيما

اوسع الاخرى

وبهذا القسم هو الذي حمل الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها

وبيان هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشيئين الاخر يوجد كل واحد مع الاخر بحيث ان يتعلق بالاخر

الشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين احدهما ان يكون
احدهما علة للاخر والثاني ان لا يكون كذلك والاول كان محتملا لوجهين اللذين ذكرهما
الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم من
جهة القبول ولما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان تكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي
بينها وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم
من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم الى الاقسام الثلثة التي ذكرها الفاضل ونفى الثاني القسم
وهو ان يكون احد المتلازمين علة للاخر فنبه على انها بظنه الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق هو الثالث القسم
وهو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شيء غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المعنى وسم الفصل
بالوهم والتنبيه وهي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع اعني بحسب
الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع الاخر او بلا اخر فهذه
هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل الشارح في قوله ان الهيولى مفتقرة في ان
تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فوايد منها انه انما قال في ان تتقوم ليعرف انها مفتقرة اليها
في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه قال تتقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي
لا الذهني الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من حيث لا ابانى ذاتها داخل الحلول الا كالمادى
تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية تعرض للشيء
بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعني
مقارنة الهيولى للصورة ومقارنة الصورة للهيولى متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال
الهيولى مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهيولى مفتقرة في وجودها
بالفعل الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم يعلو وجود الهيولى اقول يحتمل ان يكون مراد
الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته توسع ما ويحتمل ان يقال ان الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولى مفتقرة الى
المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها بالفعل اي تشخصها مفتقرة اليها
والشيء يجوز ان يكون يحتاج في اتصافه لصفتها الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في اتصافها
بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها
ثم قال وهذه القضية يعني ان الهيولى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى الجهة

افتقارا منه وجب وجب ان تكون مقارنة للصورة ؛

بينها الاه

الذي يلزم بطلانه والحاصل ان هذا القسم يرجع اما الى عدم التلازم او الى الدور المذكور والاخير
المعنى ذكرنا قبل ان المعلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط بوجه لم يكن
بينهما تلازم عقلي لم يكن بمصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب هاهنا
بيان ان الشيئين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم
الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا اعادة الدعوى وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات
لكان يحتاج في ابطاله الى البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات وهو الاضافات التي توجد الا
معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الى الاخرى لان احدى الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى
لتاخرت عنها فلا يكونان معا وللزم من احتياج الاخرى اليها الدور فان قلتم هذا التلازم
المعقول الذي في الاضافيات قلنا دعوى الحصار في الاضافيات مفتقرة الى بينة والجواب
ان المفهوم من كون الشيء غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوى
بعينه يدل على ان الدعوى واضح نفسه غير محتاج الى البرهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخرى
ليرتفع الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر كما ظنه هذا
الفاضل ولا فيه الاحتياج منهما دائر الكمال الرجوع بل هما ذاتان في ذاتي ثالث كل واحد منهما صفة
الاخر بتلك الصفة هي التي تسمى مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج الى ذاته
بل في صفته تلك الى ذات الاخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف
والصفة معا على ما هو المضاف المشهور حيث جعلنا كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى لا الى
لا الى كلها بل الى بعضها الغير المحتاج الى الجزء الاولى فظن ان الاحتياج منهما داير
ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم بينهما على وجه لا احتياج لاحدهما الى الاخر
على ما ظنه ولا على سبيل الدور وحال الهيولى والصورة تناسب هذا الحال من جهة تعلق
كل واحد منهما بالاخر من غير دور ويخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولى
قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الهيولى والصورة ليكونا في
درجة التعلق والمعية سواء فلتبين فيما مر ان التلازم ينقسم الى ما يكون التعلق الى احد
المتلازمين بالاخر من غير عكس والى ما يكون لكل واحد منهما بالاخر واذا ابطل الاخير تعين
الاول وهو الذي قسمه الشيخ الى ثلاثة اقسام هي كون الصورة علة او الة او واسطة او شريكة

لان الذكي قد مر من ان الهيولي لا تخلو عن الصورة والصورة لا تخلو عن الهيولي ... لعود
في بيان ان الهيولي مفتقرة الي الصورة الاحتمال الا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان متضائفين
ثم ان كان ولا بد من الافتقار من جانب فالاولى [illegible] في ابطال الاحتمالين واقول الاظهر للمتضائفين
فسنبين انه ليس على وجه الا يكون لاحدهما تاثير في الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون
الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يعقل التلازم اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علية
قال والفرق بين الالة والواسطة ان كل الة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا تكون موجدة الالات
الايجاد تتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة واقول الالة كما ذكرنا
هي ما يؤثر الفاعل في منفعله القريب منه بتوسطه والواسطة هي ما هو [illegible] علة لغيره من حيث
يقاس الي طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال او لم
او يكون لا الهيولي تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد عن الهيولي الي اخره اشارة الي
القسمين الاخيرين من الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الي احدهما وبيان
يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولي من الاخر واليه اشار بقوله وليس احدهما
اولي بان يكون متقوما به الاخر من الاخر بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين
على السواء او الاستغنا من الجانبين على السواء واقول لو كان مراده ذلك لكان عن
ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغنا من الجانبين لا معنى للتلازم فالاظهر
ما ذكره ويكون قوله او يكون لا الهيولي تتجرد عن الصورة الي قوله اشارة الي القسم الاخير على
ما يظنه الجمهور وقوله بل بسبب اخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمه لذلك القسم الي قسميه
قال ثم ههنا شكان الشك الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولي من العكس
جعل اللازم ان يكون بسبب خارج لقيام كل واحد منهما مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال
قيام كل واحد مع الاخر من غير اثبات ثالث وهذا لا يمكن الحكم ببطلانه الا بالبرهان
المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافئان في الوجود
الثاني ان اراد بقوله بقيام كل واحد منهما مع الاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر فهو لا يصح
لان مورد القسمة كون الهيولي مفتقرة وهذا المورد لا يحتمل ذلك القسم ولئن لم يرد به ذلك
لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير

فقد يمكن ان يكون الافتقار

يكون

او بالاخر

من الاقسام محذوف اقول الشك الاول يعم ما ظنه الجمهور وقد مر اشارة الي فساده
وسياتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين ينافي التلازم
قوله اشارة الي الصور التي تفارق الهيولي الي بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة للوجود
الواحد المستمر لهيولاتها ولا الات ومتوسطات مطلقة بل الاولى ان يقال عليه ان يكون
على احد القسمين الباقيين صور العناصر تفارق الهيولي الي بدل اما الجسمية فلجواز الانفصال
عليها الذي اذا طرا زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال وحدثت جسميتان اخريان
واما النوعية فلجواز الكون والفساد عليها علي ما سياتي واما صور الفلكيات فلا تفارقها
اصلا اما الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع الكون والفساد
عليها والمراد من هذا الفصل ان صورة العناصر لا يمكن ان تكون عللا مطلقة ولا الات
ومتوسطات مطلقة للهيولي وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام الصور المذكورة لانها
مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطلين
بما ذكره قال بل البقية اشكال [illegible] ان يكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم قوله وههنا سر [illegible] لان هذا البرهان على وجود مبدا للكائنات
غير الهيولي والصورة بل شيء اخر دائم الوجود مفارق [illegible] وجود الهيولي عنه لا بانفراده بل
بمقارنة من الصورة وذلك لان الهيولي لما امتنع وجودها منفكة عن الصورة ثبت احتياجها الي
الصورة ثم ان الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الي الصورة من حيث هي صورة ما
لا من حيث هي صورة معينة اي من حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات
الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد
بالعدد يحتاج الي علة واحدة بالعدد فعلم ان هناك شيئا اخر مباينا للهيولي والصورة واحدا بالعدد
دائم الوجود ينضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه فيتحقق منهما للهيولي علة واحدة
بالعدد تامة مستمرة الوجود معاونا بما تبقيه ذلك المستحفظ لوجود الهيولي بالصور المتعاقبة
بتشخص يمسكه متعاقبا بل علامات متعاقبة تزول واحدة منها وتقيم واحدة اخرى بدلها فتادية
الكلام الي اثبات هذا المبدا المفارق سر في هذا الموضع اشارة يجب ان تعلم في الجملة
ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية ليس شيء منها الا مقوما الهيولي مطلقا
قد تبين ان الصورة الجرمية وما يصحبها من الصور النوعية سواء كانت عنصرية او فلكية

المبدا

حكمنا ذو النهاية او ممتنعا فانها لا تكون علة مطلقة ولا واسطة
الفاضل الشارح ان الحجة المذكورة ههنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر عن الشي يجب
ان يكون متاخرا عن الشي سواء كان المتاخر بالذات او بالزمان وعلى مقدمة الثانية ان الشي
الذي يكون مع المتاخر عن ~~المتاخر بالذات او بالزمان~~ ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن
الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمة في الاشارة من النمط الثاني من هذا الكتاب في بيان
ان تحدد الجهات متقدم بالوجود على الجهات وهي امام الاجسام المستقيمة الحركة او متقدم عليها ومتقدم
على المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب حيث بين انه لو كان الحاوي
متقدما على المحوي الذي هو مع عدم الخلا لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم هناك ان العقل
الذي مع العقل المتقدم على الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات يجب ان يكون قبل
مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق بين كل اثنين المعية تطلق على الملازمين اللذين
يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل
الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم الثانية الوجود لوجود
الملا ونفي الخلا على تقدير نفي الخلا اما الصادق الحمل القصور وقد يطلق على المتصاحبين
بالاتفاق كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او اعتبارين فيها ولا يكون
لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المعية الموضع
ليس بمعنى واحد فلعل الفرق بين تلك المعاني المعتوه ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك
عن التناهي والتشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن ان يكون
علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا عن الشي فهو اما مع الشي او
متقدم عليه فثبت ان التناهي والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها ولقائل ان يقول
الشكل هيئة احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن المقدار لكونها نهايات
المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم متاخر عن الجسمية التي هي جزؤه فالشكل متاخر عن
الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط في البيان الاول هو
في قولنا لما لم يمكن الجسمية علة لهما فهما اذن غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشي لا يكون
متقدما عليه بالعلية والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص
نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطبع كتقدم

الثانية

الاجسام المستقيمة الحركة قال لان تحدد الجهات متقدم على ح

غير متقدم على الفلك المحوي ح

~~والاتم~~ ... ن لتقدم الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة
... ايلة وان لم يكن شي من تلك الاجزاء علة لشي من تلك العوارض فلاما عندي في هذه
المقدمة اقول هذا البيان يفيد تاخر الشكل عن ماهية الصورة وقد ذكرنا ان الصورة من
حيث الماهية لا تتعلق بالتناهي والتشكل بل انما انما لا تنفك عنها من حيث الوجود فقط ومعناه
ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يجعل ان يحتاج الشي في تشخصه الى ما يتاخر عن
ماهيته كالجسم الى الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين عن
ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة ان التناهي والتشكل من توابع المادة
وتغيرها ... ثم قال واذا عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي والتشكل وهما
اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على
ما مع الصورة وعلى التقديرين فالهيولى ~~المتقدمة عليها~~ يلزم ان تكون متقدمة على الصورة
فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها لزم تقدمها على الهيولى وهذا محال ولقائل
ان يقول عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة والحاصل ان الذي قد يطلق
به كون الصورة علة مطلقة قائم بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مر ان الصورة انما هي شريكة
العلة من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من حيث كونها صورة ما
متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة للهيولى وجب ان تكون صورة متشخصة لان
الصورة من حيث هي صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع ان
يصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة لتشخصها فهي سابقة على تشخصها
وسيأتي لهذا المعنى زيادة شرح وارجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا
لسبقتها بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوامها لكانت سابقة بوجودها
على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما ذكرنا وهو ان السابق بالوجود هي المتشخصة قوله
ولكانت الاشياء التي هي علل الماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة الوجود سابقة ايضا للهيولى
بالوجود ومعناه ان الصورة لو كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها تكون جميعا سابقة
بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على السابق سابق قوله حتى يكون لها ذلك عن
وجود الصورة وجود الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون للصورة وجود غير وجود الهيولى
ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم
علل ماهيتها ووجودها جميعا حتى يحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة

المتاخر عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا ح

المتقدمة عليها ح

بعد ذلك ح

نظر

المتقدمة على معلولها مغايرتها فكيف فرق الشيخ ههنا بين علل ماهية الصورة
كلامه تقتضي تقدم احد الصنفين على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها قوله على انها معلولة
من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احوال المعلولة الماهية فان
اللوازم المعلولة قسمان لكل قسم منها داخل في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا
ان نفسر هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه ثانيا فانه قد توهم
انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى ما بعده فانه تتم الحجة وعلى هذا التقدير يكون
ذكره في اثناء هذه الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة للصورة من جنس ما لا يباين
ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة
عن العلة فان المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد يكون ملاقيا لها
مثل هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها بل كانت محلا لها
فانه ليس بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي ان تصير حالة في ذلك
المعلول فتصير الصورة علة لوجود الهيولى ويكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك
المحل وقوله وان كانت ليس من احوال ~~المعلول~~ المعلول لماهيته فان اللوازم المعلولة
قسمان فالمراد منها ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال المعلولة لماهية الصورة الا انه يجب
ان تكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة للعلة قد تكون معلولات لماهية
العلة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون لوجودها مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى
ان الهيولى معلولة لوجود الصورة التي تزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا بقوله فان اللوازم
المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود
بل مراده ان المعلولات المقارنة ~~قد تكون معلولات للماهية وقد تكون معلولات~~ بحسب القسمة
العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد
من القسمين حاصل موجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في
مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء
يكون مقارنا للذات وبعض اسباب وجود الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين للذات فان العقل
ليس يمتنع عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره في الشفاء ونظر
انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما
داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج فاذا ما بان ان الشيخ
لما ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي عندي ان الحجة التي اوردها الشيخ ان ذكرها

هاهنا

مستلزم

فيكون

ايضا

معلولات

هاهنا لا تعلق لها بهذا الكلام اصلا بل تتم بما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت
الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصح ان يستدل به على ان الصورة ليست
علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة في الهيولى والحال محتاج
الى المحل فالصورة محتاجة الى الهيولى فيستحيل ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور
فقيل لهذا المستدل لم لا يجوز ان تكون الصورة علة لوجود الهيولى ثم انه يجب حلولها
في الهيولى لا لان الصورة تكون محتاجة الى الهيولى بل لان الهيولى بعد وجودها
تصير علة لثبوت صفة الصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة علة لحلولها في
الهيولى ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها مشروطا بوجود ... مع كونها محلا
للصورة معلولة لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام يصلح
جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا الموضع لانه لما قال الصورة
لو كانت علة لوجود الهيولى لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضا على
الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود الهيولى استشعر ان يقال له
هاهنا اذا كانت الهيولى محلا للصورة فاية حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة على انها
ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل والمحتاج الى الشيء لا يكون
علة لذلك الشيء فلما توقع هذا الاعتراض ههنا ذكر ما يتبين به ضعف هذا الكلام ثم انه
عاد بعد ذلك الى تتميم الحجة التي ابتدأ بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا
الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب ان يقال ان الشيخ لما ذكر ان الصورة
لو فرض انها علة مطلقة للهيولى لوجب ان تكون الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها
ووجودها وتشخصها سابقة بالوجود على الهيولى حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
الموجودة المتحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها اذ حتى يكون بعد ذلك للصورة
وجود محصل في الخارج مغاير لوجود الهيولى المعلول بحسب الرتبتين جميعا اشار قبل
الخوض في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع فان
الهيولى وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتاخر

الهيولى فيكون الهيولى

عن وجود العلة المخصصة اي العلة تحصل في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجوده
سبقت بما بقيا من وجوده وانما اشار الى ذلك بقوله علي انها حلول من حيث الا باين
ذاته ذات العلة اي انها حلول غير مباينة الذات عن ذات العلة فكانه قال لو قدرنا
تقدم الصورة بوجودها على الهيولي ان هذا التقدير غير صحيح للذهن منه محال آخر هو كل
هو المحال الذي ساق البرهان اليه وهو كون الهيولي متعلقة على كنفها المراتب ثم ان
الشيخ استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود لانه
لا يجوز ان يكون الشي معلولا للوجود ومقارنا في الوجود بل قد يكون الشي معلولا للماهية
ومقارنا للوجود كالفردية للثلاثة وليس الامر هنا كذلك فان الهيولي ليست معلولة
لماهية الصورة مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا من احوالها المعلولة لماهيتها
علي ان المعلول المقارن الذي يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع الصور بل قد يكون
معلولا لها لكون الماهية من حيثها او شريكها كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معنى
كلامه وان كان ذات الهيولي ليس من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهي ايضا
حلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها
قد تكون غير مباينة ولم يكن شي من جنس هذا الكلام مذكورا فيما مر من الكتاب اشار
الي امكان وجود الصنفين من المعلولات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج
حقا بقوله فان اللوازم المعلولة فيها ان كل قسم منها داخل في الوجود وما نوع من هذا
البيان ثم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس لغوا او للزيادة كما
ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به الا انه يوكدها ويبين حقيقة الحال
في هذه المسئلة قوله ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الاحوال التي الاوجب الصورة
الجرمية في حد نفسها الابها او معها قال الفاضل معناه ما مر في المقدمة الثالثة
قوله وقد تبين ان الهيولي سبب لذلك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة وهي
تقتضي الهيولي سبباً من اسباب جاء به او معه يتم وجود الصورة السابقة فتمم وجود
للهيولي وهو احال فقد اتضح انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولي او واسطة
على الاطلاق وهذا مما الخلف وقد نبه بقوله جاء به او معه يتم وجود الصورة ان التناهي
والتشكل كانا جاء به يتم وجود الصورة لا لماهيتها فهما غير ما خرج عما هو متمم وجود

وقتا دون وقت فالشيخ اورد هاهنا لفظة قد التي تفيد مع المضارع جزئية ليعلم ان الحكم
الكلي بمقارنة الهيولي لما قارنته من الصور النوعية غير واجب وان كان بامتناع انفكاكها
عن جميع تلك الصور واجبا قوله وكيف والا لم يمكن ان يكون اما مع صورة توجب قبول
الانفكاك والالتيام والتشكل بسهولة او بعسر او مع صورة توجب امتناع قبول ذلك وكل
ذلك غير مقتضى الجرمية اي وكيف يحكم بخلو الهيولي عنها مع امتناع خلو الجسم عن امور ثلثة
احدها قبول الانفكاك والالتيام والتشكل التابع لهما بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة
من العنصريات وثانيها قبول جميع ذلك بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات
وثالثها الامتناع عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها
فهي انما تجب لعلل تقتضيها ولا يمكن ان تقتضيها الجرمية المتشابهة في جميع الاجسام لكونها
مختلفة ولا الهيولي لان القابل لا يكون فاعلا لما تقبله كما تبين في علم ما بعد الطبيعة
فعللها اذن مختلفة ايضا غير الهيولي والصورة ويجب ان تكون تلك الامور مقارنة لها
لان المفارق تتساوى نسبته الى جميع الاجسام فيجب ان تكون متعلقة بالهيولي لاقتضائها
ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره ويجب ان تكون صورا لا اعراضا
لان الجسم يمتنع ان يحصل متحصلا من غير ان يكون موصوفا باحدى هذه الامور قوله والا لم يكن
استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين وكان ذلك غير مقتضى الجرمية العامة
المشتركة فيها الجسم يمتنع ان يخلو عن الاين والوضع ويمتنع ان يكون في جميع الامكنة
او على جميع الاوضاع فاذن جسميته تقتضي ان يكون في مكان او وضع غير متعينين ثم ان
كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع خاص متعينين يقتضيهما طبيعته على ما مر في النمط
الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين
وذلك الصورة غير الجسمية العامة المشتركة كما مر وانما لم يقتصر على المكان وجعل الوضع
قسيما له لئلا يصير الحكم جزئيا فان الجسم المحيط بالكل ليس عنده في مكان وهو لا يخلو عن
وضع معين واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة

تبوال المذكور وغيره تكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الحكم
في ساير الاعراض وتحقق كونها مغايرة لتلك المواضع ان تكون الجسم بحيث يستحق انها
حصولها في ذلك الاين وما الوضع ذلك لبقاء مادة في بعض الاجسام بعد زوال الاعراض فان السبب
المقتضي لسهولة تشكل الماء ورقة الحركة الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او
اتصاله بالغير او تكعيبه والفاضل الشارح اورد عليه شكوكا كثيرة منها ان اختلاف الاعراض
الى الصور المختلفة يقتضي اسناد الصورة الى غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف
الصورة العنصريات الى اختلاف استعدادات موادها المشتركة بحسب الصورة السابقة
وفي الفلكيات الى اختلاف قوابلها في الماهيات فيجوز ايضا اسناد اختلاف الاعراض
اليها من غير توسط الصور والجواب عنها مر من بيان مغايرة الاعراض ومباديها
وامتناع تحصل الجسم منفكا عن تلك المبادي وساير الاحوال المذكورة فان بعض
تلك المبادي بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات فلا حاجة في التقسيم الا انه ينبغي ان تحمل
تحصل ~~الجسم منفكا عن تلك المبادي~~ الاجسام انواعا وصدور الاعراض المذكورة ومنها
ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصور فان اعراضه لا تزول وذلك لان صور الصور
فرضت للفلك لكانت لازمة ايضا للمحالة ويكون لزومها اما الجسمية او لا يكون حالا فيه
محلا لها او لا يكون حالا ولا محلا وابطل الاقسام الا كونه لما يكون محلا ثم قال فليكن
المحل سببا للاعراض اللازمة من غير توسط الصور وايضا يجب العناصر لا يحتاج الى الاحوال
ان يكون بعض تلك الصور اعداما للبعض لصورة القبول ~~...~~ والجواب ان استلزام الجسم
المطلقة لهذه الصورة الفلك غير معقول لكونها مشتركة وكذلك الجسمية المختصة بالفلك لان
سبب اختصاصها بالفلك هو هذه الصور لا غير فلان القول بلزوم هذه الصور للجسمية
غير معقول بل الواجب ان يعكس ويقال الجسمية لازمة لصورة الفلك وح تسقط القسمة
المذكورة لانها صورة الفلك لا غير واما جعل بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول
والامور الوجودية لا تصدر عن الاعدام ومنشأ المعارضة اولا ان هذه الصور
محتاجة الى الجسمية فالجسمية ان كانت محلا لها لزم الدور والا لم تكن الصورة مقومة
للجسمية فاذن لم تكن صورا وثانيا ان القول بكون تلك الصور مصادر للاعراض مختلفة غير

لان الاعراض المكونة ... الابنية فظاهرة
والباقية ... تتبين في مواضعها ع

مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الاين وكذا من ساير الابواب من غير ان يصدر
البعض بواسطة البعض يناقض القول بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول
ان الصور ليس من شرطها ان تقوم الجسمية بل من شرطها ان تقوم الهيولى وهذه الصور تقومها
من غير دور على ما سياتي بيانه وعن الثاني ان الكثير يجوز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشرط
مختلفة اليه فهذه تقتضي التاثير في الغير بحسب ذاتها والتاثر عن الغير بحسب المادة وحفظ الاين
بشرط الكون في مكانها والعود اليه بشرط خروجها عنه وعلى هذا في البواقي فهذا حل تلك الشكوك
على ما يليق بقواعد المعلم من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل اشارة ولعلم انه لا يكفي
ايضا وجود الحامل حتى يتعين صورة جرمانية ولا لوجب التشابه المذكور بل يحتاج فيما يحتاج
احوال الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها ما يجب من القدر والشكل قد اشار
الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمية محتاجة في وجودها وتشخصها الى الهيولى لكونها غير
منفكة في الوجود عن التناهي والشكل ومحتاجة فيها اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل
انها مع احتياجها الى الهيولى يحتاج الى الهيولى فيما عدا الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشارح
ان هذا الكلام يصلح ان يكون جوابا عن سوال يذكر على دليلين مر ذكرهما اولهما انه لما استدل على
ان الصورة لا تنفك عن الهيولى بانه قال لزوم المقدار والشكل اما للصورة او للفاعل او للحامل والتزم
بانه للحامل فكان لقائل ان يقول العنصريات غير مختلفة في المواد فيجب استواؤها في المقدار والشكل
وثانيهما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات فكان لقائل ان يقول لو كان
الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما
كان الجواب عنهما واحدا اخره الى هيهنا والجواب هو ان اسباب الاختلافات والاختصاصات
هي الامور السابقة المعدة اللاحقة صور اللاحقة قوله لا يكفي ايضا وجود الحامل حتى تتعين صور جرمانية الى
حتى تتشخص فانه ذكر ان الصورة تحتاج الى الحامل في الوجود دون الماهية والتشابه المذكور
هو تشابه المقدار والشكل لا التشابه الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتحدا في وجود
للمادة القابلة للانقسام بل يحتاج فيما يختلف احوال من اجزاء العناصر المختلفة الاقدار
والاشكال الى معينات اي مشخصات وذلك لانها لا تحتاج الى علل الماهية والحقيقة بل
تحتاج الى علل تفيد تغايرها وانفصالها عن العناصر الكلية واحوال متفقة من خارج فكان ينبغي ان يقول
واحوال مختلفة من خارج

اشار الى غير الهيولى
لولا ها لكانت الاقدار
والاشكال متشابهة اذ
كانت ع

لان سبب المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال المفاجية التي
وجودها غير دائم ولا اكثري فان الاختصاص من حيث التماثل يحتاج الى علل يتجدد وجودها لتغير
بانضيافها الى سائر العلل عللا للتماثل وتسمى بالمخصصات والاحوال المتفقة من خارج العلل القابلة والامور ح
وهي القوى الجسمانية السماوية والاحوال الحادثة التي هي الصور السابقة والتغيرات القبلية والفواعل
واما الحامل فهو علة قابلية فقط وهذا سر يطلع منه على اسرار اخرى قال الفاضل الشارح كون كل سابق
علة معدة للاحق سر عظيم تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ان لا مكون للحوادث بدايات زمانية وانه لابد
من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لتكون تلك الحركة سببا لحصول تلك الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا
السر بعينه هو الجواب عن الشك السؤال المذكور اقول ومن تلك الاسرار التنبيه لوجود مبدا قديم
لفيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجود جسم نوع الحركة المتصلة على الدوام
وبالجملة الاسباب التي ينتظم بانتظامها امور العالم على ما هو عليه في نفس الامر **وهم وتنبيه** واعلم ان الصورة
مفتقرة في ان تتقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان تكون الصورة هي العلة المطلقة الاولية لقوام
الهيولى بها مطلقا او تكون الصورة آلة وواسطة لمقيم اخر يقيم الهيولى بها مطلقا او تكون
شريكة لمقيم اخر باجتماعهما جميعا تقوم الهيولى او تكون الهيولى تتجرد عن الصورة ولا الصورة تتجرد
عن الهيولى وليس احدهما اولى ان يكون متقدما بل الاخر من الاخر بعكسه بل يكون سبب ما خارج
عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر وبالاخر يريد بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة فذكر اولا
الاقسام المحتملة ليتبين ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام انما يقال لو ثبت
تلازمهما فاما ان تكون الهيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس او الصورة محتاجة الى الهيولى من
غير عكس او يكون كل واحدة منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه
اربعة اقسام والاول منها على ثلثة اقسام فان الصورة تكون للهيولى اما علة مطلقة او جزء علة منها
او لا علة لها ولا جزء علة بل تكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق
من جملتها عند الشيخ واحد وهو ان الصورة جزء العلة للهيولى اقول التلازم عند التحقيق لا يقتضي
الا العلة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها او بين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث
يقتضي تلك العلة تعلقا ما لكل واحد منهما بالاخر على ما يأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة فلا تعلق لاحدهما بالاخر
للاخر ولا معلولا ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك ويمكن وجود احدهما منفردا
عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة
للاخر ربما يكون من غير ان يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمتضايفين وذلك
لمتضايفين

[illegible]

94

العلة وقد ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله والصورة في الكائنة الفاسدة
تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو انما خص الكائنة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها يحوج كونها
متجددة على الهيولى الباقية في جميع الاحوال العدد وكيفية التقدم هي ما صرح بها في الفصل الثاني
لهذا الفصل وهو انها تشارك شيئا اخر في العلية والتقدم على الهيولى من حيث هي صورة ما لا
من حيث هي صورة متعينة لانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولى **اشارة** انما
يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقي وهو ان يكون الهيولى توجد عن سبب اصلي
وعن معين بتعقيب الصور اذ باجتماعهما تم وجود الهيولى لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا
وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل واشار بقوله ذلك الى ما وجب
طلبه في الفصل السابق وبين ان الشيء الذي يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا
اصليا وانما سماه اصليا لانه مستمر الوجود مستحفظ لوحدة العلة على ما مر وايضا لانه الذي
يفيد اصل وجود الهيولى من حيث كونها بالقوة فان الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود
المستفاد منه الى الفعل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود مفارق عن المادة وعما
يتعلق بها من الجسمانيات والا لعاد جميع المحالات المذكورة وقد يسمى عقلا كما سيجيء ذكره
وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا
لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولى لا اصل وجودها فهو يعين السبب الاصلي
في اقامة الهيولى المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة
السرمدية التي تفيد الهيولى الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول
انها ليست كافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء لان العلة
المعدة ليست من العلل الموجبة بل يحتاج بعد ذلك الى مفيض لاصل وجود الصور وهو السبب
الاصلي بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية بتجددها
ما يجب من القدر والشكل على ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة هي مجموع ذلك
والمعين ان حمل على علة الصور فينبغي ان يحمل عليها باسرها حتى يكون السبب الاصلي ايضا داخلا
في المعين من وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث هي صورة ما ويكون تقرير

كما ذكر هو ايضا في كلامه وجه الاحتياج اليه

الكلام هكذا عن سبب احدهما وعن معين يتحصل وجودهما السبب الاصل بتعقيب الصورة ...
التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لانه علة بالوجهين احدهما بلا توسط والثاني
بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقا وعلى التقديرين جميعا فقوله
اذا اجتمعا تم وجود الهيولى يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة
التامة الفنونية هي مجموعهما وهو مستتبع الوجود على ما مر فاذن الصورة لعاقبة شريكة السبب
الاصل في اقامة الهيولى بما لشاركه الصورة الزائلة وجاعل المادة جوهرا غير الذي كان
بالفعل بما لحقها من الاحوال النوعية قوله وتتشخص بها الصورة تتشخص هي ايضا بالصورة
على وجه يحتمل بانه كلام غير هذا المحل قال الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود
الهيولى بالصورة اراد ان يشير الى كيفية تشخص كل واحد منهما بالاخرى ثم ان فيه شيئا
وذلك انا قد بينا فيما مضى ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما
يتشخص بالمادة فيتشخص تلك المادة ان كانت لمادة اخرى لزم التسلسل فيمتنع البتة
ان كل واحد منهما علة لتشخص الاخر ولقايل ان يقول ان تشخص كل واحد منهما بذات الاخر
متوقف على تشخص ذات كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه
غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بان يمنع هذه المقدمة فانه انضمام الوجود الى الماهية
لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا فكذا هاهنا اقول تشخص الهيولى بذات الصورة
معقول فان الهيولى انما تصير هذه الهيولى بعينها لاجل صورة تعينها لا من حيث انها هذه الصورة
بل من حيث انها صورة ما كما مر واما تشخص الصورة بذات الهيولى فليس بمعقول لوجهين
الاول ان هذه الصورة بعينها لاجل الهيولى من حيث انها هيولى فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة
لهذه الهيولى ومتعلقة بها من حيث هي هيولى ما بخلاف الهيولى فانها تعقل ان تكون هذه الهيولى
وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولى يكون من حيث هي هذه الهيولى لا من حيث
هي مطلقة والثاني ان ذات الهيولى هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف تصير علة وفاعلة
للتشخص بل قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص فذلك النوع انما يتشخص بالمادة
يتشخص بها من حيث قابل للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل

معناه ان مطلق الصورة شريكة للسبب الاصل ... لا الصورة المتعينة والعلة الفاعلة ... ذكرنا السر ... عن الصورة الزائلة

اعني الهيولى والصورة يتشخص بالاخرى ... لا يحتمل ... الدور ... ذات كل واحد منهما

انضمام ذات كل واحد منهما الى ذات الاخر ... ذات كل واحد متوقف على الاخر

ان صورة

كالوضع والاين ومتى وامثالها

الفاعلة هي الاعراض المكتنفة لها المسماة بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولى
المعينة ومن حيث هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولى بالصورة من حيث هي فاعلة لتشخصها وسقط
الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم واما قول الفاضل الشارح الشيء المطلق غير
موجود فليس بصحيح وذلك لان الشيء المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد
ويمكن ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره فالاول موجود في الخارج وفي العقل والثاني
هاهنا والثاني موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا
واما الجواب بانضمام الوجود الى الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح الحاق
الامور الخارجية من حيث هي خارجية احكامها بالامور العقلية من حيث هي عقلية ويمكن تنبيه
او لعلك تقول لما كان كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه فكل واحد منهما كالاخر في التقدم والتأخر
والذي يخلصك من هذا اصل يحقق وهو ان العلة كحركة يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع
المعلول كحركة المفتاح واما المعلول فليس اذا رفع رفع العلة فليس برفع حركة المفتاح هو الذي
يرفع حركة يدك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهي حركة يدك كانت رفعت
وهما اعني الرفعين معا بالزمان فرفع العلة متقدم على رفع المعلول بالذات كما في ايجابهما
ووجودهما لما ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولى يوجب احتياج الى الصورة من حيث
الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم
او التأخر اولى من الاخر وهذا الشك لا يختص بهما بل هو وارد على احد قسمي التلازم
الذي يكون بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون من
جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم من رفع الاخر
ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجب معا اقدم
من ايجاب المعلول ووجود العلة اقدم من وجود المعلول تذنيب يجب ان تتلطف من
نفسك وتعلم ان الحال فيما لا تفارقه صورته في تقدم الصورة هذه الحال الجسم الذي لا تفارق
صورته هو الفلكيات باسرها وسائر الحال الماشي حال العنصريات ان تعلق كل واحد من الهيولى
والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء فهو باطل اما الاول او لعدم

الهيولى ؟

في تقدم الصورة ؟

بحوته

الملائم واما ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان المحتاج اليه هو الهيولى لان الهيولى لا تكون قابلا فاذن هي الصورة وهي اما ان يكون علة للهيولى او واسطة والاجزاء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولى قال الفاضل الشارح فلا تفاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا في شي واحد وهو انا بينا في العنصريات ان الهيولى ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا زالت وجب ان يعقبها بدل ويعقب البدل فيتم للمادة لها البدل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا هاهنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان العام واقتصر على البيان الخاص بها اراد ليتلطف هاهنا في معرفة ان الحال فيهما واحد واقول وتتفاوت الحال فيهما ايضا بشي اخر وهو ان استعداد الهيولى لقبول الصورة في الفلكيات لازم لذاتها مستفاد من جاعلها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهي بسيط وهو قطعه والبسيط ينتهي بخط وهو قطعه الكميات المتصلة القارة ثلثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في الشبه نوع اخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلثة والبسيط هو مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة هي ذات وضع لا جزء له والصورة الجسمية لو انها تستلزم الجسم التعليمي ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر والجسم التعليمي كذلك تستلزم البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالوجه وبقيت المباحث الباقية فاورد هذا الفصل بجمع تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيط هو التعليمي لانه بالذات معروض البسيط والجسم الطبيعي انما يصير محدودا به بتوسط التعليمي وقد افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيط اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشي انما يكون عند انقطاع امتداده الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاث وانتهاء الواحد منها في جهته من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن الجسم ينتهي بما من شانه الخط فهو امتداد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا واحدو

الذات ع

لا بعدان فقط والخط هو مقدار ذو وضع

لان البسيط كما ... الجسم التعليمي ... ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمى بالبسيط ويمكنه التعدد في انتهاء البسيط بالخط والله

... لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك والشي ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدارا لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال ينتهي ببسيط لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهور فانها نهاية النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطاء بل هو الذي به تناهي الجسم واقول التحقيق يقتضي ان هناك ثلثة امور احدها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها عدم الجسم يعني نفاده وانقطاعه وانتهاؤه الى العدم المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارن وملتزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي النهاية قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث يتقوم جسميته بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا كونه متناهيا امر داخل في تصوره جسما ولذلك قد يظن قوم انه يتصورون جسما غير متناهي الجوانب حتى يتبين لهم امتناع ما يتصورونه جسما غير متناه قال الفاضل الشارح اراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والشي لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفته الى البحث عن الهيولى والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما ناقصا ملتبسا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بالحدود فيستحيل عليهما او لكون تصور الشي غير مقتض لتصور اجزائه وكيف كان فالقضية لم لا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب عنه ان اجزاء الشي في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة على الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم تدل على صورته والقبول الماخوذ فيه يدل على مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا محمولين على الجسم فتبين انهما ليسا جزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفيه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمال ان يكون كون ذي السطح وذي التناهي جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فتبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك تصوره عن تصورهما واعلم ان الشي كما يتقوم بجزئيه العقلي وجزئه الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح ولا

الشيخ ع

من هذه المعاني اما الاولين فلما مر واما الاخير فلما سياتي وهو ان السطح الذي يفعل الجسم
ايضا معترضا على قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان السطح يلزم الجسم بواسطة
التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل
لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض
النهاية للجسم قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة عن السطح
يمكن ان يكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في البرهان اللمي اذا كان معلولا للاكبر
وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية حقيقة
الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهور فلعله نسي ذلك ثم انه اخذ
النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار حقيقة فكيف ساغ له ان يجعل اضافة العارض
الي معروضه سببا لعروض ذلك العارض للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض
فانظر الي هذا الرجل الفاضل كيف يخبط خبط العشواء فلا يبالي اين يذهب وما حققناه من قبل
وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانيا ثم يعرضها
الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة قوله ولا السطح كسطح الكرة من غير حركة او قطع فلا خط
ولا خط واما المحور والقطبان والمنطقة فانما نفترض عند الحركة والخط كمحيط الدائرة فلا
يوجد ولا النقطة تريد بان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما
لا يعرضان الا بعد عروض التناهي ويجب ان نعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع
فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك
المحيط متساوية والقطار كراتها والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط
قطرها واذا قطعنا الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على
سطح الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتان لا يتحركان
هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقتها هي اعظم الدوائر على سطح الكرة التي تساوي
ابعاد جميع النقط المفروضة عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة
انما يعرضان للكرة باعتبار امرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز فعند تقاطع
اقطار وعند حركتها او الفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط كوجود نقطة في
الثلثين وساير ما لا يتناهى فانه لا اوسط ولا ساير مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع

التي

مشهورية وتارة منتودة وجعلها بذلك الاعتبار

آن؟

والدائرة سطح مستو يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه متساوية وهي تسمى المركز

فمعناه
ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية فاذا سمعت في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة
يتاتى ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتى قسمته
فيها يريد لان الدائرة لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلثة اشياء احدها التقاطع
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز وحركة الدائرة
انما تقتضي ان يكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما
قبل عروض هذه الامور فوجود مركز في وسط الدائرة كوجود نقطة في ثلثيها اي كما ان موضع النقطة
في الثلثين متعين بالقوة قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع
فكذلك حال المركز ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا يخرج الى الفعل
الا بسبب الاعراض والفرض كما مر ذكره قال الفاضل الشارح الشك انه امكان حصول هذه
النقطة حاصل في الدائرة بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول
الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع فاذن مركز
الدائرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في ساير النقط غير المتناهية موجودة بالفعل
ويلزم من ذلك الانقسام الغير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض لا يوجب الانقسام
فاذن الحركة ايضا لا توجب الانقسام والجواب ان هذا كله فرض والفرض لا يوقع رفع
اسمه وثبوت معناه بل يرتفع بان لا يعرض والدائرة ان لم يعرض فيها شي لم يكن فيها شي مما ذكره وهذا
حكم لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف والمنتصف منتصف وهلم جرا وهي ممتازة
في نفسها عن ساير اجزاء الخط الا انها تمتاز بالفرض والامتناع بان نقول انها الا ان لم
نفرض لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم
قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما
الذي يقال بالعكس من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم فهو للتفهيم
والتصوير والتخييل لا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار اما
خط او سطح فكيف يكون ذلك بعد حركتها افاد هاهنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود
وان الذي يقال خلاف ذلك لتفهيم المبتدئين شي غير حقيقي بل هو تخييل فقط والفاظ الكتاب
غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما تاتي لك ان تتامل ان الابعاد الجسمانية متناهية عن التداخل

فاذن يكون النقط الغير المتناهية

عنه

وانه لا ينفذ جسم في جسم واقبل له غير متنفذ وان ذلك لا بعاد لا للهيولي والسابر الصور والاعراض يريد بيان امتناع تداخل الابعاد الجسمانية وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعدها من الطبيعيات خلاف المسايل المتقدمه وانما اورد هذه المسئلة هاهنا لتعلقها بالمقادير ولبنا نفي الخلا عليها والاستشعار بان الجسم لا ينفذ في جسم واقول له غير متنبه عنه تذكير للاستقرا الذي اكتسبت النفس منه هذا الحكم الاولي في مبادي التعليم وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقرا وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولي ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولي وسائر الصور والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض فللابعاد الجسمانية هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظيمين يجتمعان مما اعظم من احدهما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل مساويا لجزئه واعلم ان النقط لا حصة لها في العظم فلذلك لا يمتنع عن الاجتماع التداخل الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطوح ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير **اشارة**

انك تجد الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجسام ما محدودة المقدار وتارة اعظم واصغر فتبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة لاختلاف تقديرها وتقديرها ما يقع فيها احالة تقديريا فان كان بينها خلاء غير اجسام وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شيء محض وان كان لا جسما يريد ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان فرقة تزعم انه لا شيء محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من شانه ان تشغله الاجسام الحصول فيه وتكون مكانا لها وقال الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يكون جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقيهما واحدا منهما اقول هذا تعريف الخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي يسمى خلاء محصورا والاعتبار الذي الغير متناهي والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفة الابعاد ليتقدر الخلاء الواقع منها بها فان اللاشيء المحض لا يمكن ان يتقدر بشيء اصلا ثم بين ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير

تصله

وانه متجزئ على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان كذلك كان ذا كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو الكم فيتبع الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيئا محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية **تنبيه**

واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل ابعادها فلا وجود لفراغ هو بعد صرف فاذا اسلكت الاجسام في حركتها تنحى عنها ما بينها ولم يثبت لها بعد منتظر فلا خلاء يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة حكمين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وهو مما تبين في اثبات الهيولي والثاني ان الابعاد الجسمية لا تتداخل وهو مذكور في فصل مفرد فاذا اضاف الاول الى الحكم المذكور صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فهو اذن ليس بعدا صرفا على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنحى عند سلوك الجسم اليه فالخلاء يتنحى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا منتظرا من شانه ان يكون للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فاذا اسلكت الاجسام في حركتها يتنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد منتظر ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبل **اشارة**

ولعل غايب بانحن مشغولون به الكلام في المعنى الذي يسمى جهة مثل قولنا تحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لولم تكن لها وجود لكان من المحال ان يكون مقصد المتحرك وكيف يقع الاشارة نحو لا شيء فبين ان للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الاينى على الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه المناسبة انها كما سيتحقق نهايات الامتداد قال الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء الظن انه مكان والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات في الاطراف كالخط والسطح فهي تناسبهما واستدل الشيخ على وجودها بقياسين احدهما ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة تشار اليها وما تشار اليها فهو موجود **اشارة**

اعلم انه لما كانت الجهة مانعا نحوه الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها وجب ان تكون

الجهات لوضعها تبعا ولها الاشارة ٥ يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع
المعقولات المجردة التي لا وضع لها ورتبه بقياس يشارك القياس الاول من القياسين
في الصغرى وهو ان الجهة مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين هذا القياس
ايضا ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق فان لميته في نفس
الامر موقوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة
الحسية اشارة لما كانت الجهة ذات وضع في البين اذ وضعها في امتداد ماخذ الاشارة
والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان تكون منقسمة
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما فرض لها
اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف في محل اما ان يقال انه متحرك بعد الى الجهة او يقال
يتحرك عن الجهة بعد الى الجهة فيكون الجهة وراء المنقسم وان كان يتحرك عن الجهة فما وصل اليه
سواجهة لاجزاء الجهة فيبين ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد جهة
للحركة فيجب الان ان نحرص على ان نعلم كيف يتحدد للامتداد اطراف بالطبع وما اسباب ذلك
وتنوع احوال الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية الجهة وانما اخره الى هذا الموضع لان من لو
تقدم بيان الهلية على بيان المائية فبين لعلل انها موجودة ثم بين ان وجودها على اي
انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهو يعني ما حقيقة طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق ذلك
بوجوب تناهي الامتدادات فالنسبة الى الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الى الحركة والاشارة
جهة وما في الكتاب ظاهر والقائل ان يقول ان قسم الحركة الاخذة نحو شيء ذي وضع الى حركة الى اخره
عنه الى حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الى ما لا ينقسم من الجهة اما
بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصرة للانها قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيه دائرة وقسم لا الى الجهة الا
بالقياس الى ما لا ينقسم فيه بيان ان الشيء غير منقسم مصادرة على المطلوب والجواب ان الحركة
في الشيء المنقسم لا محالة تكون اما عن جهة واما الى جهة وهو دائرة عن ان لا والذي الاقسام
ان لا تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فان القسمة حاصرة لهذا التكلف لذلك
تقول اليس من شرط ما اليه الحركة ان يوجد فقد تحرك المستحيل من السواد الى البياض
ولم يوجد ذلك البياض بعد فان اختلج عقلك وتحرك فاعلم ان الامرين بينهما فرق واضا

فان

بين ما تشكلت به غرضا ثم الغرض اما الفرق فلان المتحرك الى الجهة ليس يحاول ما يتوخى
تحصيل ذاته بالحركة بل تتوخى القرب منه او القرب منه بالحركة ولا يتحصل لها عند تمام الحركة حال لا من
الوجود والعدم لم يكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو كان يحصل بالحركة لها وجود
كان وجود ذي وضع وليس وجود معقول لا وضع له وذلك غرضنا على ان الحق هو الفرق
وعلى هذا ما يتلو هذا الفن من الكلام الوهم هو الشكل في كبرى احد القياسين اللذين اثبتنا
بها وجود الجهة وهو قولنا المتحرك لا يتحرك الى ما ليس بموجود وتقرير الشك ان حركة الاستحالة
وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس بموجود فاذا ينتقض
كلية الكبرى واجاب عنه بشيئين احدهما جعل الكبرى اخص مما كان وهو ان يقال المتحرك في
الاين لا يقصد ما ليس بموجود فان معه يحصل المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك
لان الشك غير قادح في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة ذات
وضع وهو مطلوبنا فانا ما سعينا الا ان نثبت كون الجهة موجودة ذات وضع وهذا الجواب جار
غير برهاني ولذلك قال ان الحق هو الفرق الذي الثاني جهات واجابها الاولى والثانية الاحلم
تنقسم باعتبار الجهات الى ما تتقدم عليها وتحددها وهو اجابها الاولى والى ما تتقدم عليها تحصل فيها
وهو اجابها الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون الى جهات لا تتبدل بالفرض مثل جهة الفوق
والسفل ويشيرون الى جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنقل
عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع فلا يتبدل كيف كان ٥ يريد اثبات جسم محدد الجهات محيط
بالاجسام ذوات الجهة فيقول قبل الخوض في تقريره ذلك لما كان للامتدادات التي تتقاطع تقوم
بعضها على بعض على زوايا قوائم اعني ابعاد الجسم ثلثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت الجهات
بهذا الاعتبار ستا اثنان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميهما الانسان باعتبار طول قامته
سوقامه بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي راسه بالطبع والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد
العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب
الاغلب والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الثخني ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام
والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم تستعملها في ساير الحيوانات وفي الاجسام حتى
الفلك على هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على بعض فاما ان
لم تعتبر ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد

بل بالقياس الى نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست مشهور بين حوت فان
لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهى بالقوة اقول وهو الصحيح ثم قال مجازا بالعقل المتقدمين
واما المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية ان سمينا كل حد
جهة او مثل عدد الخطية والسطحية الذي يجتمع النقطية فيها المثلث جهاته تكون اقول هذه تسمية
بحال الوضع ما نقرر فيما مر فان المعتبر هنا كان ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا
للامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولنرجع الى المقصود الجهات الست تنقسم الى ما يتبدل
بالعرض وهو الفوق والسفل والى ما يتبدل وهي الاربع الباقية وذلك لان المتوجه الى المشرق
مثلا يكون قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله ثم اذا توجه الى المغرب تبدلت
الجميع فصار ما كان قدامه خلفه وما كان يمينه شمالا وبالعكس واما الفوق والسفل فلا يتبدل بالعرض وليس الفوق
والسفل كذلك فان القائم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي راسه فوقا وما يلي رجليه تحتا بل صار
راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض
هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا اعني اليمين شمالا والشمال يمينا وهكذا في
القدام والخلف وهذا فرض وهذا اوافق وقال ايضا الفوق والسفل متبدلان بالفرض ان جعل
الاعتبار بالراس والقدم فانه قيام شخص على طرف قطر الارض يقتضي ان يكون ما يلي راسه
يلي قدم الاخر والاشبه لان انه جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وبما يقابله اقول ليس المراد
اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد
ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم
بالطبع وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمى الجانب الشرقي منه يمينا والجانب
الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمى جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر
ذلك بالقدام والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال وهما يشبهان اليمين والشمال
لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين والشمال بما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك
اولى لان اتصاف الفلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربع الباقية للفلك على راي من يقول انه
المذكور فوسط سمائه يشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك في الاصل
فيه فالكل ثم غاير الشيخ قسمة الجهات الى ما بالطبع وما بالفرض قال فلنقدها بالفرض
عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلا الاجزا لانحاء

اخرى من غيره فيجب اذن ان تقع خارج عنه ولا محالة ان يكون جسما او جسمانيا والمحدد الواحد
من حيث هو كذلك فانما يفرض منه حد واحد ان يفرض وهو ما يليه في كل امتداد محصل جهتان
وما طرفان وعلى ان الجهات تنحصر في الطبع في فوق واسفل هما اثنتان فالمحدد اذا ما ان يقع بجسم واحد
لا من حيث كونه واحدا واما بجسمين والمحدد بجسمين اما ان يكون احدهما محيطا والاخر
محاطا به او يكون وضع الجسمين متباينا واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا به دخل المحاط
به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد طرفي الامتداد بالقرب الذي يحدد
باحاطته والبعد الذي يحدد مركزه سواء كان حشوه او خارجه خلاء او ملاء واذا كان
على الوجه الاخر يتحدد جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان البعد ليس يجب ان يكون
محدودا حدا معينا ما لم يكن محيطا ولم يكن البتة اولى بان تقع منتهى محاذاة دون اخرى فكلية
الامتداد يجب ان يكون لها من حيث تقرير الجهة ويكون جسمانيا ويعود الكلام عند فرضه
ذا اعتبار وضعه فمن البين ان تقرير الجهة وتحديدها انما يتم بجسم واحد لكن بشرط انه على
طبيعة كيف اتفق بل من كان اما موجبة للتحديدين متقابلين ومال يكن الجسم محيطا لا يحدد به العرض
ولم يتحدد به ما يقابله تقرير البرهان مع محاذاة ما في الكتاب ان نقول قد ثبت ان الجهة ذات
وضع فالجهتان المتعينتان بالطبع يكون تعين وضعهما اما في متشابه خلاء كان او ملاء
او في شيء مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة فيه بان يكون جهة من سائرها
ولكون الحدود فيه بالعرض غير متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحينئذ فالثاني
حق وهو ان يكون ذلك التعين بشيء مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون جسما او
جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو جسم واحد يحدد الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة
منهما والجسم الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد فهذه اقسام
ثلاثة اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون محددا لان كل جسم له في كل امتداد
جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب تناهيه كما مر وكذلك الاثنان بالطبع فانهما ايضا
طرفا امتداد فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد ان يحدد
ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم
بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني

ايضا باطل لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احدهما بالاخر
والاول يقتضي دخول المحاط في التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد الجهات
بالقرب الذي تحدد باحاطته والبعد الذي تحدد بالبعد عن محيطه وهو مركزه وهذا القسم
راجع الى ما [illegible] كان المحدد جسما واحدا لا من حيث هو واحد واما القسم الاخر وهو ان يكون
بالمباينة فانه باطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا القرب منه ولا يتحدد
البعد عنه فاذن لا تتحدد الجهتان معا بكل واحد منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين
معا والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع
الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون ساير الابعاد الممكنة ليس باولى
من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلى كل بعد من ذلك ممكن
بحسب العقل وان امتنع فلمانع موثر في التحديد وهو ايضا يجب ان يكون جسما [illegible]
في وقوعه في بعض جهات معين دون بعض وعلى بعد معين منها كالكلام فيهما فان علل بهما صار
دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد
ولا على اي جهة يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحالة الموجبة لتحديد بين متقابلين كما مر فاذن
محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام ذوات الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق
موضعه الطبيعي ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهات له لانه [illegible] لانه يفارقه ويرجع اليه
وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو
اي الجهة قبل هذا المفارق او مع قبل فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود على هذا بعلية
او على ضرب اخر ش يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محدد الجهات وما تقدم عليه من
الاجسام التي يجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان يكون
من شانه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة
موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة يتحرك فيها الحالة وذلك
هذا الجسم لا يجوز ان يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لان جهته متحددة قبله وعند وجوده
يكون متحددة لا جل حتى يصح منه ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
ذلك التحدد بسبب جسم اخر فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع ويعاوده

بدل / بفعله

اس له

مفارقة موضعه ومعاودته اليه وانما [illegible] ان يكون ٩

عند وجوده ٩

وهذا الجسم اي المفارق لموضعه لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه لا يتصور ان يكون
متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة
او مع الجهة معية امتناع الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم على هذا
الجسم لانه متقدم على ما يتقدم او على ما لا يتاخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم
على المتقدم متقدم وعلى ما معه ايضا متقدم كما مر بيانه فيما مر ان الصورة ليست علة للهيولى
فهو متقدم عليه بالاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع وهذا احد الكلام ظهر منه
ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا يصح منه الحركة الاينية فان قيل
لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه
فما الفايدة في تقييد الحركة بان تكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا الجهات لا تتميز الا بكون
بعضها طبيعيا لبعض الاجسام وبعضها ليس بطبيعي والحاجة الى اثبات المحدد هو لتمايز الجهات
بالطبع لا اثباتها كيف كان ولما كان البرهان على تناهي الامتدادات كافيا في اثبات الجهات
التي هي مقاطع الامتدادات [illegible] ايضا لهذا السبب خصص الطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما الوضع
واعلم ان تقدم محدد الجهات على ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية لا من حيث كون ذوات الجهة
اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون علة فاعلية لجسم اخر كما يجي بيانه بل من حيث هي ذوات جهات
اعني يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحدد من حيث هو محدد
يوجب رفع المحدد به من حيث هو محدد ذوات الجهة من حيث انتفاء الجهة ورفع ذوات الجهة
لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد ولهذا لم يجزم الشيخ هاهنا باحد القسمين وايضا
لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل يجوز
ان يكون متقدما عليها ام لا وذكر الفاضل الشارح ان الاليق بما ذكره في النمط السادس من
ان الحادث ليس علته الهيولى انه لا يجوز [illegible] لان عدم الخلا مقارن لوجود
ذوات الجهة فان تاخر وجودها عن الجهة تاخر عدم الخلا ايضا عنه والمتاخر
عن الشي حكمه حكم عدمه فاذن عدم الخلا ممكن مع وجود الجهة لا واجب فيلزم منه كون الخلا
ممكنا لذاته ممتنعا لغيره محال **تذنيب** هب انه يكون الجسم المحدد للجهات اما على الاطلاق
محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع لا يفارقه ش يريد ان يذنب اثبات محدد
الجهات بنفي كونه غير ذي جهة ببيان ما يؤول اليه احوال المقول في تقريره الموضع والمكان اسمان
[illegible] ومعناهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم المحيط ذي المكان ويتماس [illegible]

في تمايز

وجوده ٩

بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع ٩

١٥١

بالجسم

نسب ٤

السطح والوضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر والمراد هاهنا ما هو احدى
دهو هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض والى الاشياء ذوات الوضع غير ذلك الجسم
اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو
نسبة بعض اجزائه الى بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس ايضا قياما واذا
تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الى محيط على الاطلاق غير محاط والى ما خلافه مما هو
محاط فظاهر مما ذكرنا ان القسم الاول لا وضع له اصلا او له وضع ولكن بحسب نسبة بعض
اجزائه الى بعض وبحسب الاشياء الداخلة فيه واما بحسب الاشياء الخارجة عنه فلا واما
القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذا تبين هذا وقد بين فيما مر ان المحدد
للجهات محيط بذوات الجهة فهو لا يخلو اما ان يكون محيطا على الاطلاق ويكون حكمه
في الموضع والوضع ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا على الاطلاق بل محيطا بذوات الجهة
ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع ثم انه يجب ان لا يفارق موضعه الا انا بينا
ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويعاود قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا
القسم الاول فان كان للقسم الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد بموضع الثاني
ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة معناه لعل الامر في نفسه ان المحدد
الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه
به اي كان محدد محيط بما تحدده ومحاط بما يحدده يجب ان يتحدد بالاول موضع
هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بالثاني جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الامر على الشك
لان غرضه تحدد الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحدد شيئا واحدا او تقدير
ان يكون شيئين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه ان المحدد الاول
الذي لم يتحدد به جهة قبله يجب ان يكون محيطا على الاطلاق ليس له موضع على ما عرض
به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد محتاج في تحدد موضعه الى غيره فان
تحدد موضعه متقدم على موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما على موضعه الخاص
به ولما يحدد موضعه يجوز ان يصير محددا للموضع غيره وحينئذ لا يكون هو المحدد

الاول بل يجب ان يكون قبله محدد آخر فاذن المحدد الاول هو المحيط المطلق ولما كان
الشيخ غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان
للقسم الثاني وجود بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها على ان وجوده لا يكون الا كذلك
وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة التي اولها فان كان
واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع الذي هو المقول لا انه وضع الثاني
بحسب الاشياء الخارجة عنه انما يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى التعيين المقول
بالاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع وقال الفاضل
الشارح سبب الشك ان الحجة على كون المحدد هو المحيط الاول مع انه كاف في تحصيل جهتي
القرب والبعد ودخول المحاط في التحديد يكون بالعرض على ما مر وعليه شكان اولهما
ان هذا يستقيم لو كان الاول متقدما على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان
بالعلية واحديهما اقدم فانها مستندة الى ما هي اقدم لكن الشيخ سيبين في النمط السادس
ان الحاوي ليس باقدم من محويه والا لكان الخلاء ممكنا لذاته وثانيهما ان المحيط كالفلك
الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محددا للجهات العناصر لان النار مثلا
اما ان تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت النار في
حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد لمقعره الذي تطلبه النار
قال ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد
التحديد الى المحيط المطلق اولى لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوى والحاذ لذلك ذهب
اليه الشيخ واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول اما وجه تقدم المحيط
على المحاط فقد مر وسيأتي له بيان آخر واما الشك الثاني فليس بوارد اما اولا
فلانه يقتضي ان يكون محدد جهات الهواء هو النار ومحدد الماء هو الهواء وهو ما
لم يقل به قائل واما ثانيا فلان العنصر لا يطلب الا ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو
مكانه الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا على حاق تلك الجهة كالارض
او لم يكن كبقية العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس بحسب

فاذن لا يكون الحاوى اولى بالتحديد من المحوى

لعتوا

١٥٫٢

من كون فلك القمر علة لمتغيرة الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا على هذا التقدير (النار ؟)
المذكور اذا فرضنا متحركا يتحرك على حيز جهة وصعد فيه فلك نحكم جزما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا
نقول انه ذاهب من جهة الفوق الى ما يقابلها فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق واعلم ان الحيز
المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام
على الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا
فان كان للفلك الثاني وجود فيتحدد بالاول موضعه ويتحدد به موضع الثاني وهلم جرا تحدد
بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم موضع
المحاط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد
مواضع الافلاك على الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون (موضع الثاني ؟)
الفلك في قول الشيخ ثالثا في المعنى قوله ويكون الاول انما يخلو به ان يكون متقدما في رتبة (ان يكون ؟)
الابداع اي خليق بالمحدد الاول في ترتيب الابداع متقدما وهو بان يكون الوسايط بينه
وبين المبدا الاول تعالى ذكره اقل ما بين ساير الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه
محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا
يلزم امكان الخلا لذاته على ما سياتي في النمط السادس والفاضل ذكر اقسام التقدم (الاعظم ؟)
وبين ان تقدم الفلك ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتي فانه لم يكن محددا لجهات
ساير الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون متقدما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة
كما مر قوله ويكون متشابه نسبة جميع ما يفرض له اجزا فيكون حينئذ المحدد الاول
لا يجوز ان يكون ملتئما من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في (الجهة عن اجزائه ؟)
جهة من الاشيا المداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر المتقدم عليه ويلزم من ذلك
تقدم الجهة على محددها فاذن هو بسيط ليس له الاجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسبة تلك
الاجزا المفروضة بعضها الى بعض وجميعها الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها متشابهة لانه لو (القريب ؟)
اختلفت فصار بعض الاجزا اقرب الى المركز من بعض لزم اختصاص بجهة وبعد وغير جهة
البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم على محددها هذا خلف (الجهة ؟)
وتشابه اجزاء الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط (التي في ؟)

هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوى وطبايع ٥ يريد بيان حال البسايط من (عاقة ؟)
الاجسام ونحن قد ذكرنا في مواضع ان الطبيعة تطلق على معان وقد ذكرنا بعض تلك المعاني
بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد
بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية
وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدا للحركة والسكون معا بل مع انضياف
شرطين مما علم الحالة الملايمة وجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو (يتحرك ويسكن بها)
الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها تكون مبادي لحركة ما يكون فيه
وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كلا لكنها تستعمل الالات لانها تكون
مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك
لا تخرجها عن كونها مبدا اولا لانه منزلة الة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين
احدهما بالقياس الى المحرك وهو انها تحرك لا عن تسخير قاسر اياه بل بذاتها على وجه توجب
الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الى المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب
خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معنيين احدهما بالقياس الى المحرك وهو ان الحركة
الصادرة عنها لا تصدر بالعرض كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الى المتحرك وهو انها
تحرك الشي الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه يتحرك من حيث انه صنم بالعرض
والطبيعة بهذا المعنى يتناول الطبع الذي يعم الاجسام حتى الفلك وربما زاد في هذا التعريف
قولهم على نهج واحد غير ارادة وحسبناه تخصيص الطبع المذكور بما يقابل النفس وذلك لان (المعنى ؟)
المبدا لحركة اما على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة
على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبداها لا على نهج
واحد من غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة هو القوة الحيوانية والقوى الثلث تسمى نفوسا
فهذا معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدا التغير من شي في غيره من حيث هو غيره وقالوا في القيد (من حيث هو غيره ؟)
ان الشي الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا لاحتمال الطبيب اذا عالج نفسه
فلا ينفعل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان تقتضيان التغاير
فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ونعني بالطبيعة ما يعم الاجسام

اي هو الشيء الذي يكون المبدأ المذكور فيه واحدا لان الافعال الصادرة
لان الطبيعة الواحدة قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاد
بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع اي لا يكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل واحد منها طبيعة
وقوله اخرى يتركب من جملتها شيء واحد فان مثل هذا لا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء
والكل شيئا واحدا قوله والطبيعة الواحدة تقتضي من الاشكال والامكنة وسائر ما لا بد
للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف ههنا اعراض لا يمكن ان ينفك الجسم في وجوده
عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير ذلك فطبيعة الجسم لا محالة تقتضي من كل
نوع شيئا ما هي ما يأتي في الفصل التالي لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضي من
كل جنس منها شيئا واحدا على نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات والاحوال
الا اذا منعها مانع من ذلك فالجسم البسيط لا يقتضي الا شيئا غير مختلف هذه نتيجة لقوله
الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيئا غير مختلف قال الفاضل
الشارح قال هذا الحكم ليس بيقيني لاحتمال ان يكون للبسيط قوة حيوانية تصدر عنها
بها اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا [illegible]
الفلكي اشياء مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين بناء على هذا الاحتمال
لان قولنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ينتج مع كبرى القياس المذكور وهي ان الطبيعة
الواحدة لا تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وعلى هذا
التقدير ينتج مع صغرى القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة ان الجسم
البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية **اشارة** انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من
خارج تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في طباعه مبدأ استيجاب
ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك
وانما خص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع يختلف لاجله احكام الاجسام والثاني وهو الشكل
متشابه وسائر الاعراض المذكورة يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا تخلو عن الاقسام
او عن الاختلاف فقال ان الجسم واراد به البسيط والمركب ولم يقل كل جسم لان مجرد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على بعض الوجوه
لا تتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان

التاثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعا او شكلا غريبا كتاثير الحرارة والماء المكعب في الماء فان
احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع معين وشكل لان المطلق منهما تقتضيه
الامر المشترك بين الجميع واما المعين فانما تقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض النسخ
لم يكن له بد من وضع معين وعلى تقديره يكون الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض لا الذي هو المقولة التي يعرض بسبب نسبة اجزاء الجسم الى غير
الجسم كما حمله الفاضل الشارح لانه مما تقتضيه تاثير غريب من خارج وعلى هذا الوجه يكون
الحكم كليا لان مجرد الجهات ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب
ترتيب الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بهذا الوضع بذلك المعنى وانما الوضع بالمعنى الثالث
وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولى على ما تقدم
وليس مما يتعلق بالطبائع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال
فاذن في طباع الجسم مبدأ استيجاب ذلك وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضي
ذلك العارض والسبب يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا
لانا فرضنا خلو الجسم عما يؤثر فيه خارجا عنه ولقي الجسم وحده غير منفك عن هذا العارض
فاذن السبب غير خارج ويكون اما امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا
مختلفة يختص كل منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين
وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة من الجسم وهي طباع الاجسام فاذن في
طباع الجسم شيء هو مبدأ استيجاب الوضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدأ استيجاب
ذلك ولم يقل مبدأ وجوب ذلك لان الحصول في الموضع المعين والشكل المعين ربما يزيلهما
القسر كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال القسر ولو كان
الطباع مبدأ لهما او لوجوبهما لزال عند زوالها لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع
الاحوال مستوجبا لهما قوله وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب
ما يقتضيه الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه او ما اتفق وجوده فيه اذا تساوت
الجاذبات عنه فكل جسم له مكان واحد لما فرغ من بيان ان كل جسم يقتضي موضعا
وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال شرع في التفصيل وبدأ بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط

مكان على سبيل ...

وأما المركب البسيط لا يمكن أن يقتضي مكانا واحدا لما مضى ولما لم يكن للبسيط أجزاء الأحيز
الكل لم يكن لمكان جزء إلا كذلك والسبب الذي يقتضي تجزية المتمكن يقتضي تجزية المكان
فمكان الجزء جزء مكان الكل وأما المركب فلا مكان يختص في أصل الإبداع فلا المركب
يطلبه المركب إذا حصل يقتضي وجود الخلاء حال الإبداع وهو محال وأيضا لو طلب البسيط لحصل
طريان التركيب عليه ذلك المكان المفروض يجب خلو مكانه الأول وهو محال وأيضا لما كان التركيب
لا يقتضي زيادة في وجود الأجسام فلا احتياج بسببه إلى مكان زائد على ما كان للبسائط
فإذن أمكنة المركبات هي أمكنة البسائط بعينها ولعلك لم تتعرض للبحث لذكر أهل المشتهات وذكر
وجه تعينها وتقرير أن المركب إما أن يكون أحد أجزائه غالبا على الباقي بالإطلاق أو لا يكون
والثاني لا يخلو إما أن يكون الأجزاء التي أمكنتها في جهة واحدة كالماء والأرض غالبا على الباقي
ولم يكن تلك الأجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان أو لا يكون فالمركبات بحسب هذه القسمة
ثلثة أقسام وكان القسم الأول يقتضيه الغالب المركب مطلقا وكان القسم الثاني ما يقتضيه
الغالب فيه بحسب مكانه إذ لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور وكان
القسم الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الإطلاق ولا على الغير بالاعتبار المذكور فهو
اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي وجد فيه فإن التي
ذلك يقتضي بقاءه ثم كالحديدة يجذبها قطع متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض
النسخ إذا تساوت المجاذبات عنه وبيانه أن الجزئين المتساويين من النار والأرض مثلا جزء
إن تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فإنهما يتفرقان ويتصل كل جزء بمكانه
إن لم يكن مانع عن ذلك وأما إن لم تركبا على وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه ويتعاقبان
فإنهما يتجاذبان ما لضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب إنما يكون إذا تساوت المجاذبات
عن المركب والرواية الأولى أصح لأن على تقدير الأخيرة كان يجب أن يقول عنه لا عنه فحصل
من جميع ذلك انقسام الجسم إلى أربعة أقسام واحد بسيط وثلثة مركبة وتعين مكان كل
واحد منها بحسب الطبع أو التركيب فظهر أن كل جسم من شأنه أن يكون في مكان فله مكان
واحد وإنما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله ويجب أن يكون الشكل الذي
يقتضيه البسيط مستديرا وإلا لاختلفت هيئاته في مادة واحدة عن قوة واحدة ولما فرغ
عن بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على البسيط الذي يجب أن يكون شكله مستديرا
لكون المقتضي لذلك هو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا وامتنع أن يكون تأثير الفاعل

١٠٥

...حل مختلفا ولم يذكر أشكال المركبات لأنها تختلف باختلاف أنواع النبات
... ويعلم في ذلك تستدعي بسطا في مباحث التركيب المعدني فإن قيل إن كانت
الأماكن المختلفة للبسائط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الأشكال المتشابهة دالة على
اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل المحالات المختلفة يجب أن تكون مختلفة أما
علل المتشابهة لا يجب أن تكون متشابهة لأن العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات
فإن قيل يلزم على ذلك أن الأشكال كما يمكن استنادها إلى الطبائع المختلفة يمكن
استنادها أيضا إلى الجسمية المشتركة فيها قلنا إنها من حيث هي مطلقة كذلك أما
من حيث هي معينة فمتأخرة عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبائع فلذلك
مستديرة نحو كانت مستندة إلى الطبائع ولقائل أن يقول خالك أجزاء الأرض ليست مستديرة مع
أنها بسيط والقول بأنها استدارتها زالت بالقسر ويبوسة مانعة من العود إليها
يقتضي أن يكون طبيعة واحدة مقتضية لشيء ومانعة من حصول ذلك الشيء والجواب
اقتضت بالذات شكلا أن ذلك إنما يقع بالعرض فإن الطبيعة تقتضي واقتضت كيفية حافظة للشكل واقتضاءها
تلك الكيفية لا تخالف اقتضاء الشكل بل هو مؤكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر
لما أزال الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود
إلى الشكل الطبيعي بالعرض وإنما عرض ذلك لزوالها عن الحالة الطبيعية من وجه وبقائها
عليها من وجه واعترض الفاضل الشارح بأن الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة
خلوه عن الوضع المطلق فلم لا يجوز أن يكون الأجسام لا تقتضي أوضاعا وأشكالا معينة مع
استحالة خلوها عنها والجواب أن الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع
الذي هو هيئة بسبب نسبة الأجزاء إلى الغير أصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بأنه
لا يقتضي وضعا معينا والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا معينين فلذلك
تركب حكمنا بذلك واعترض أيضا بأن متممات الأفلاك والتدوير التي ... فيها العلاوة والكواكب
من الأفلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل لما يقتضيه الاستدارة وأنتم لا تجوزون حصول ذلك
بالقسر وبأن القوة المصورة إن كانت بسيطة فعلها إما بسيط وإما مركب والأول يقتضي أن
يكون مجموع كرات بعدد البسائط التي في المحل المركب وإن كانت مركبة من قوى فإن كانت
تلك القوى في محل واحد وكان البعض غير البعض عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز أن
يكون مع طابع بسائط الأجسام مانعا عن ذلك وإن كانت في محال مختلفة كان الحيوان أيضا مجموع
كرات والجواب عن الأول أن أشكال الصور الكلية بعض البسائط في فطرتها الأولى

[illegible]

لاسباب تعود الى المحل الفاعل غير ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى
في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكائن نباتا او حيوانا في هذه الفطرة انما تتصل بصورة نباتية بتمامه
او حيوانية مع صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان تحصل في الفطرة الاولى بعض
الافلاك المستديرة صورة كلية تفرز من ذلك الفلك كرة تختص بها في ذلك خارج المركز او تدويرا
او كوكبا مع بقاء الصورة الاولى المتصلة بجميع اجزاء الفلك المحلل فيها ويكون ذلك بحسب ابراز في العلم
المقتضي لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك ان يخلى من الفلك الاول جسم او تفرزه بصورة
بالصورة الاولى فقط على ما يشعر به علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المحصلة على تقدير سلطانها
وتركب محلها او على تقدير تركبها وتعلق ... بها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع
كرات لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الو
في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في
المحل المتشابه لان المنفعل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب الذي هو المحل ولذلك
لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كثير الآثار بحسب البسائط
التي هي كالآلات لها ليس على نحو فاعلين متشابهي الافعال **تنبيه** الجسم في حال تحركه ميل
يتحرك به ويحس الممانع ولن تمكن من المنع الا فيما يضعف فيه ذلك في بعض الفرق وان تمكن
من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه غير ما اثبات الميل وبان احوال الميل مع الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا ويحرك الجسم انما يحرك بتوسطه وبسبب احتياجه الى ذلك ان الحركة لا تخلو عن حد ما من
السرعة والبطؤ لان كل حركة انما تقع في شيء ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما
ولا يمكن ان تتوهم قطع تلك المسافة في زمان اقل من ذلك الزمان فيكون الحركة اسرع من الاولى
او اكثر منه فيكون ابطأ منه فاذن الحركة لا تنفك عن حد ما من البطؤ والسرعة والمراد
من السرعة والبطؤ هو شيء واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وانما يختلفان بالاضافة
العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة
الانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف
كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة فكان صدور حركة معينة منها
دون ما عداها ممتنعا لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم
ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر والكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني
اندماج الاجزاء وانفشاشها او غير ذلك بحسب ما يخرج عنه فكان حد الحركة من دقة القوام
وغلظه وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في الحركات الاينية

حتى يمانع ... عدم ... ما يجده الانسان من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده الجسم له
تحت الماء وكما يجده من الحجر اذا سكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوده بقوله في حال تحركه ميل
ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار الى وجوده محسوسا بقوله ويحس الممانع واشار الى
كونه قابلا للشدة والضعف بقوله حتى يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه اي يضعف بالقياس
الى قوة الممانع واما بازاء الاخرى فيكون قوله وان يمكن من المنع اشارة الى امكان وجوده والاحساس
به عند عدم الحركة وذلك حامل على مغايرته للحركة وقوله الا فيما يضعف ذلك فيه اشارة الى انه
قابل للشدة والضعف وقوله وقد يكون من طباعه وقد يحدث فيه بتأثير غيره فيبطل المنبعث
عن طباعه الى ان يزول فيعود انبعاثه كالحرارة العرضية التي يستحيل اليها الماء البرودة
المنبعثة عن طباعه الى ان يزول لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجه ما كان منقسما
الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه
والى ما يحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند انبعاثه انصاله
الارادي الى جهة ومنها ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم كميل السهم عند انفكاكه عن القوس
وانما يختلف الاجسام في قوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها والاختلاف طبعي
الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها وهو ان يكون الاقوى بحسب الطبع كالحجر
العظيم اكثر امتناعا من قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما علا هذا الاختلاف يكون
بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن القاسر منه كالرملة الصغيرة
او لعدم تمكنه من دفع الممانع كالتبنة او لتخلخل الذي لاجله يتطرق اليها الموانع بسهولة كالريشة
او لغير ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك الجسم حركتين مختلفتين
معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها الى مقصدها وتلزمه عدم التوجه الى غير المقصد
والحركتان المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الى كل واحد من المقصدين معا وتمتنع ذلك
ان يقتضي الشيء شيئا وعدمه معا وكان من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد
بالفعل كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص في السفينة بلى صح
بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان كالحجر يحمله انسان ويمشي فانه يحس
ثقله وهو ميل بالذات ويخرق منه الهواء وهو ميل بالعرض الذي هو للانسان فاذا طرأ على بالذات
جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري يقاوم السببان اعني القاسر والطبيعة فان غلب
القاسر صارت الطبيعة مقهورة وحدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم يأخذ الموانع الخارجية
والطبيعية معا في افنائه قليلا قليلا ويتقوى الطبيعة بحسب ذلك ويأخذ الميل القسري

في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري
الجسم عدم الميل ثم يحدث الطبيعة ميلها شيئا فشيئا والضعف الباقية فيها ويشتد الميل
بزوال الضعف فيكون الامرين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج
الحادث من الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فقوله قوله اليه وقد يكون
من طباعه اشارة الى الميلين الطبيعي والقسري وقوله وقد يحدث من تاثير غيره
اشارة الى القسري قوله بطل المنبعث عن طبعه الى ان يزول فعوده اليها اشارة
الى امتناع اجتماع الميلين وابطال الطبيعي القسري وعوده عند زوال القسري كما
تشاهده في الحجر المرمي حال التي صعوده وهبوطه وتمثيل ذلك بالماء وهو ابطال الحرارة
العرضية التي يستحيل اليها الماء بتقصير كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الماء
حرارة وبرودة بل يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين حالتي الحرارة الغريبة والبرودة
الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك ويسمى برودة وتارة متوسطا
بينها ولا يسمى باسمها وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك
لا يجتمع في الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشاملة الطبيعي المتركب
فتارة يسمى بالميل المنسوب الى القسر وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة يجدهما معا
وذلك بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود
العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظ وعند وجود ما يضاده كالحرارة افناه وعند
الخلو عنها ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم ما دام مفارقا لحيزه عند وجود
الميل المنبعث عنها حفظ وعند وجود ميل غريب يخالفه افناه وعند خلو الجسم عن الميل
ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يحقق ليندفع الاشكالات التي تورد في هذا الموضع
كما يقال لو لا اجتماع الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف
متساويين في الصعود ولكان وقوف جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين ممتنعا
قوله وانما يكون الميل الطبيعي الى مكان نحو جهة يتوخاها الطبع لما كانت الجهات
بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما متوخي الفوق وهو الخفة واما التحت وهو الثقل
ومها انبساطان وما تقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات حركاتها
فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل الى شيء يطلبه اليه لا عنه
لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي في موضع غير
الطبيعي

المكان
طبيعي في الحركة وجب انعدامه عند العود اليه ووجود السكون بالطبع فان القاصد الى
الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له ميل عنه فاذن هو عديم الميل عنه واعترض
الفاضل الشارح على ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب
عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي
للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شيء من الارض في المكان الطبيعي بل كونها
في المكان الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل
ما دام منفصلا فهو ليس في مكانه لان مكانه ليس جزءا من ذلك المكان واذا صار متصلا بها بالفعل
انعدم ميله وصار مكانه جزءا من مكانها قوله وكلما كان الميل الطبيعي اقوى كان امنع للجسم
عن قبول الميل القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ لما ذكر الميلين اعني القسري
وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين
فاشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجيء من الكلام عليه واشار بقوله وكانت الحركة
بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال الحادثة عند تقاوم السببين كما قررنا. اشارة
الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا
والا فليتحرك قسرا في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة آخر فيه ميل ما ومانعه
فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل آخر اضعف من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان
عن ذلك المتحرك مسافة نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زماني ذي الميل الاول وعادم الميل
فيكون في مثل زمان عادم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون حركتا معنوي ذي ممانع فيه
وغير ذي ممانع فيه متساويتي الاحوال في السرعة والبطؤ هذا محال [illegible] بان الجسم القابل
للحركة القسرية لا يخلو عن مبدا ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها
من ثلثة اشياء مسافة وزمان وحد معين من السرعة والبطؤ فنقول ها هنا اذا اتفق
كل واحد من هذه الثلثة واختلف الباقيان فلا بد وضرورة من التخالف تناسب ما وسابقه
بالتفصيل ان المتحركين بحد الواحد من السرعة والبطؤ يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة
في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى المسافة كنسبة الزمان الى الزمان وفي المتساوي
والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى
البطؤ كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان
بازاء السرعة ومقابلهما بازاء البطؤ واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من

في زمان اقصر وبحدا ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطؤ كنسبة الزمان القصير الى الطويل والمتحرك الواحد يقطع بحد اسرع اطول

الزمان والمسافة وبسبب السرعة والبطو تستدعي شيئا اخر لانا بينا ان
توجه الى جزء منها فهي مقدرة غير موجودة وما لا وجود له لا تستدعي محلا اصلا وهي
منقسمة الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تحدد النفس حالها من السرعة والبطو المتخيلين
لها بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يحصل الحركة السريعة والبطيئة
واما غير النفسانية فميلها طبيعية او قسرية فيحتاج الى تحدد حالها ملك اذ لا شعور ثم للملائم
وغيرها في حسبه انما تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الى
ما يحدد ميلا يقتضيها وحالا تحدد بها ولا يتصور ذلك عند تعاوق بين الحركة وبين ما يصدر
عنها وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث هي انها تفاوت فالقاسر اذا فرض على ما امكن
ان يكون للقسر ايضا بسبب تفاوت والميل في ذاته تختلف فالتفاوت الذي بسببه يختلف
الميل وما يتبعه اعني الحد المذكور من السرعة والبطو يكون بشي اخر اما خارج عن المتحرك
او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته فهو كما يخالف قوام المتحرك
فيه كالهواء والماء بالرقة والغلظ واما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة
الطبيعية لان ذات الشي لا يمكن ان تقتضي شيئا وتقتضي ما يعوقه عن اقتضائه ذلك بل هو الذي
يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس المنازعة لميل الميل الطبيعي فاذن يلزم من ارتفاع
هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطو عن الحركة ويلزم منه امتناع
الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق
خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل
طبيعي في الاجسام التي يجوز ان تحرك قسرا وهو مسلكنا هذه ووجه الاستدلال في المسلكين ان
اختلاف المعاوق لما كان مقتضيا لاختلاف السرعة والبطو كانت المعاوقة القليلة بازاء
السرعة والكثيرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافؤ اعني القلة في احديهما بازاء
الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء
الكثرة فاذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان ما واخرى مخالفة
تقطعها ويكون المحاركة في زمان اكثر وثالثا ما مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين
فهو لا محالة تقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي
وجود المعاوقة وعدمها الا ان يكون حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في آن لا ينقسم وهو ايضا
محال لما مر فهذا تقرير ما صدر في هذا الباب واعترض على ذلك طائفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات

وعدم

التي ؟

وجوب ؟

بازاء البطو فكانت
نسبة المعاوقة الى المعاوقة
في القلة والكثرة ؟

رجوعه مما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة
زمانا فليجتمعهما واجرة المعاوقة ونقص احدهما فالاولى فاذن زمان نفس الحركة
غير مختلف الاحوال انما تختلف زمان المعاوقة قلتها وكثرتها وتختلف زمان الحركة
بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه والبرهان على ذلك الخلف ولا المحال المذكورات
واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت مع حد من السرعة
والبطو في زمان كانت بحيث اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او ضعفه
كانت المحالة اسرع وابطا من المفروضة وكانت مع حد من السرعة والبطو حين
فرضناها لا مع حد منها هذا خلف وبعد فلنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة
في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدا ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان
انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان
وليتحرك مثلها في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدا ميل ومعاوقة فظاهر انه تحركها في زمان
اطول ولكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان يقطع ذلك المتحرك
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل الاول
مع الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف
فيكون في قليل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته الاولى مع ان حركة المتحرك يكون نسبة
الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب
الزمان فسنذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر
الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوي الجسم تنقسم بانقسامه
قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا تتوزع بل نعلم عند
التجزية وايضا فان دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل
ايضا على احتياج الطبيعية اليه واعاد ما ذكره بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في
الاجسام الطبيعية مبدأ ان لميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال فان قلتم
ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الافلاك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والذي منه
محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يختلف حالها وتنقسم بانقسامها

تجب ؟

الزمان في زمان ذلك ؟

عليها ؟

فان قلتم معاوقة الفلك كما فيه منا
قلنا فلكنا ايضا كما فيه
في القسرية ثم قال ؟

فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبائع ومنها ما حال في محل منها ولا ينقسم
بانقسام المحل كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه
من الصنف الاول والاعتراض الثاني ممنوع عن التأثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب
خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثالث انا حكمنا بالجهة
الحركة الطبيعية ايضا الى جهة او حيز يلزم من الجهة المذكورة ان يكون المعاوق داخلا
في الجسم البتة بل مع محاذاة الطبيعة كما مر فهو هناك من خارج فاذن هو ... العوائق كانت
هناك واما في القسرية فلا لان الجسم تعينها كالمبدع فرض التساوي في القوام واما الطبيعة
فلا يرد بها ذلك لما بينا من الفرق **تذكير** يجب ان تتذكر هاهنا انه ليس زمان الا ينقسم تذكير
حتى يجوز ان يقع فيه حركة لا ميل له والا يكون له نسبة الى ... ذي ميل لو كان زمان
لا ينقسم لما كان له الى زمان المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الى الخطوط ان كانت حركة
عديم الميل وقعت فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على
التناسب **وهم وتنبيه** ولعلك ان تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع والاشكال وهم وتنبيه
من ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء حدوثه من محل ما او اتفق
له من اسباب خارجة لا يتحرك من تعاورها اياه وضع او شكل صار ذاتيا له كما يعرض تعاقبها خ
لكل مدرة ان يصير مكانها مختصا بطبعها عما دونه مكان الاخرى لسبب غير ذاتها واذ كان
بمعونة من ذاتها ثم لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزئي مختص بها الا استحقاق
فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا
وكذلك الكلام في الشكل لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شيء فقد يمكن فرضه مجردا عن اللواحق
الغريبة الغير المتقومة لماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر هل يلزمه وضع
او شكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند الحدوث شكل او مكان دون مكان الا الاستحقاق
بوجه ما من طبيعة او لداع مخصص او اتفاقا فان كان الاستحقاق فذلك ... لداع ... ذاك
لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المتقومة وقد فرضناها عن الجسم
وان كان اتفاقا فلا اتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق يستند الى اسباب غريبة
تقدم فرضها ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا وشكلا معينا وهذا الوهم في ذلك

وانما اخره الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر
الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال
على نظمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات كل جسم هي
المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع هاهنا ليس بمعنى المقولة بل بالمعنى
المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظ او لانه يعم
جميع الاجسام كلها قال وذلك لان من الجائز ان يخصص بحادث الاجسام كل جرم في ابتداء
حدوثه بمكان او وضع وشكل على سبيل الاتفاق او لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا تعرى
الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام الاجسام كلها ثم صار
ذلك المكان او الشكل بعد الحصول اولى بالجسم للوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما عرف
لكل ؟ في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا لسبب ناقل عما كان عليه الى موضع
او شكل خصصه الناقل وذلك كما يعرض لمدرة من الارض ان يصير مكانها الجزئي مختصا
بطبعها عما دون مكان مدرة اخرى لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض
لانها ؟ وحصوله في موضعه على ما هو عليه وان كان ذلك بمعونة ذاتها لو لم تكن قابلة للانفصال في
السبب ؟ ذاتها لما امكن لذلك ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها لا تنفك
عن مكان طبيعي جزئي مختص لا بحسب استحقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون
المكان فيما نحن فيه كذلك اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو
غير منفك عنه لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك
الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه على الجواب ان كل شيء فقد يمكن فرضه مجردا عن
كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده
محتاجا الى وضع معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما قال
كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ~~لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس ما يلزم جسم~~
~~جسمية ثم قال وانما المحدث~~ ليكون الحكم كليا مناقضا للشك وانما قال كل جسم لم
يقل الموضع واقتصر على الوضع وقد خصصه بالذكر لان المكان ان لم ... ما به الشر
فانه لن يخص الجسم مكانا دون مكان الا لمترجح يرجح اما الى الحكم كاستحقاق بوجه ما

لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام وليس ما يلزمه لجسمية ثم قال وانما المحدث ؟

لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحادث كرابع مختص واما الى غيرهما كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غير دائم وجوده ولا اكثري فينسب الجاهل الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب

اشارة

الجسم اذا وجد على حال واجبة من طباعه فحصل عليها من الامور الامكانية ولعلها جاعلة وينتقل التبديل فيها من طباعه فحصول الحال المانع فاذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل

احوال الجسم لا تخلو اما ان تجب بحسب طبعه او لا تجب بل تمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع الجسم وليست بقابلة لها بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه ولمكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع فكان في ذلك الجسم مبدا ميل بالطبع للحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن والاجزاء العناصر مخصوصة انما لكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها ممكنا والوضع بعض المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه ممكن وهذا اصل مبني في نفسه ويبتنى عليه ما يتلوه

اشارة

الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزائه التي تفرض اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شيء من ذلك واجبا لشيء منها فهي بطبعها والنقل عنها جايز ففيه ميل طباعها واجب فذلك بحسب ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك الاستدارة ففيه ميل مستدير

يريد اثبات مبدا ميل مستدير لمحدد الجهات فقال ليس بعض اجزاء التي تفرض لانه عرض فيما مضى ما يدل على امتناع ان تكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن اعم الهيئة التي تحصل بحسب نسبة اجزائه الى ما داخل فيه وهو محاذاتها له والجهة اذ هذا الوضع انما يعرض بالتركيب

فاذن ليس بواجب بحسب طباعه فهي بعد لما مضى والنقل عنها جائزة فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم واعلم ان وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط لا يدل على امتناع صدور ما يعوق من ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج العائق الا ذو ميل مستقيم لمنع وجوده على المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العائق يدلان على وجود ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك في هذا الموضع سيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح اورد هاهنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان المركب يصح عليه الانحلال وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الماهية ثم وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الحركة المستديرة لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول الاحتراق فيه والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا ميل مستدير واعترض ايضا بان الاجزاء التي يلزم عليها مما لا يتناهى فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته بحركات مختلفة غير متناهية وان يكون له ميول لا تتناهى بحسبها واورد اعتراضا اخر بعضها حكم الكل وبعضها يختل بما يحقق من الاصول المذكورة واقول الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا المطلوب لانه مع ذلك الامكان وقطع النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير لمانع ذاتي غير عرضي وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين القسمين لان الحركات البسيطة منحصرة في ثلاث اثنان مستقيمان وواحد مستدير وعن الثالث ان اختصاص الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك من ساير ما يجب ان يكون بحسب مخصص عائد الى محركه اذ المتحرك

الاجزاء

او مركب

وذلك بسيط لانه

حصول

الميل المستدير في

واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب ان يتحقق كلها الاستدارة

لان في حركة من المركز وحركة اليه وحركة عليه فالميول البسيطة

١٩٢

لتفصيل
بسيط فهذا حكم بوجه العقل ملائم بوجه التخصيص بالقطر ولما وجده
على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون الاستدلال
مانعا عن الاستدلال على عدم المواضع للاحياز وجود جزئين مختلفين في جسم واحد
تنبيه وانت تعلم ان هذا التبدل المذكور ليس بكون تحت حال الاجزاء بعضها عند بعض عنه
بل بحسب نسبة اما الى شيء من خارج واما الى شيء من داخل واذا كان ذلك الجسم اولا لم يبر
مما تحدد جهته ووضع بمحدد من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل معناه
ما ذكرناه مرارا وموات الوضع المتبدل باليه معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عنه
عند المتحرك قد يكون للساكن والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن ما بدل ان محدد الجهات
يكون عند المتحرك كالارض من الافلاك المتحركة تحتها على تقدير كون محدد الجهات ساكنا وكذلك
على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا لا على الاطلاق بل بشرط ان يتجاوز في نحو
من الحركة او القطبين او المركز اما اذا توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض
على تقدير كون محدد الجهات متحركا على الاطلاق والا يكون على تقدير كونه ساكنا البتة على الاطلاق
ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل النسبة لا يجب عند متحرك بحسب شرط
ما وجب عند ساكن على الاطلاق اشارة الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل اشارة
ان يصير الى جسم اخر يكون عنه مكان لاستحقاق كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين وبعد مكانه
خارجا عن الاخر فان الحق كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب لم يجبها
اقتضى ميلا مستقيما الى المكان الذي يجبها وان كان في المكان الذي يجبها فقد كان
زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فزحمه نحوه متمكن هذا المكان بالطبع
قابل للتنقل عن مكانه فهو ما فيه ميل مستقيم فكل كاين وفاسد ففيه ميل مستقيم بوليان فقيه مبدا ميل مستقيم
ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد بما حدوث صورة وزوال اخرى عند تبدل الصور المختلفة والكون والفساد
بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتها في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان
الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون نوعا اخر وكل
نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان
مختلفان بالنوع مكانا واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام المقتضية
للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو المطلوب
الوضع

مع ملازمة المكان الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة ان تقال
الطبايع المختلفة لا تقتضي من حيث هي مختلفة شيئا واحدا والشيء عرض بذلك
نحو قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر
ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم حال هذا الكاين لا يخلو اما ان يكون بحسب
الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها
الطبيعي وعلى التقدير الاول يلزم ان تقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما الى مكانه
الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا المكان قبل لبس هذه الصورة
بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد بدا له
زحمه وغلبه واخرجه من مكانه بالقسر حينئذ حتى حصل هو في مكانه فلاذن الجسم المتمكن
في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره النقل من مكانه ويلزم من ذلك فيه ميل مستقيم واذا ان يكون
فكيف يخرجه عنه وانما قال فهو متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل فهذا المتمكن لان هذا
المتمكن من حيث التشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فلا بان ان كل
كاين وفاسد ففيه مبدا ميل مستقيم وهم وتنبيه فان شككت وقلت يكون ذلك المكون وهم وموت
الصق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت لنوعيان تقع خارج مكانه
فان الصق ليس هو المكان بل الجار له الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كاين
وفاسد وذلك ليس بواجب لان الكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه الى الانتقال وهو
ان يكون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا للنوع الذي صار منه بكونه كالجزء من الماء المماس بعد
لسطح الهواء فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهواء فلا يحتاج ان ينتقل والتنبيه على الحق
بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان يجاوز مكان الملصوق ومجاور الشيء غيره فهو لم يكن ذلك
حينئذ في ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويحقق بانه لو كان اللاصق طبيعيا للكاين
او غير طبيعي والقسم مردد والبيان المذكور يعينه عليها اشارة الجسم الذي في طباعه
ميل مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الى شيء
وصرفا عنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا يقبل الحركة في الموضع الطبيعي فلا ميل مستقيم

فيه فهو مما وجوده عرضا لعم بالابداع ليس مما يكون عن جسم يغسد اليا ويغسد
جسم تكون عنه بل ان كان للكون وفساد فعن عدم واليه ولهذا لا ينخرق ولا ينمو ولا
يستحيل استحالة تؤثر في جوهر كتسخن الماء المودي الى فساده ۵ هذه الاشارة مشتملة
على مسئلتين احديهما كلية والثانية جزئية فالاولى ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه
ميلان مستدير ومستقيم وبرهانه ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين
مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
توجيها الى شي اليه بالحركة المستقيمة وصرفا عنه اليه بالمستديرة وعليه سوال مشهور وهو ان
الذي في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند عدم حصوله في حيزه وقد يقتضي السكون عند
حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم ميلا مستقيما عند احدى حالتيه وميلا مستديرا عند
الحالة الاخرى وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها اما بحسب اعتبارين
فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون شي واحد بالحقيقة تقتضيه الطبيعة وذلك
الشي هو استدعاء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك الاستدعاء يستلزم حركة تحصله
وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس يقتضي امرا غير ما
اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير لاستدعاء المكان فهو طبيعي
يطلبه المتحرك على الاستدارة ولذلك اسند تحريك الحركتين الى الطبيعة خلاف الاخرى
فاذن ليس مبدأهما شيئا واحدا واما المسئلة الجزئية فهي ان محدد الجهات لا ميل مستقيم
فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا مستديرا فيمتنع ان يكون فيه ميل مستقيم والثاني
انه مفارقة فيه لموضعه ولفظ الشيخ قوله وقد بان الشاهد على ان الاستدلال بهذا الطريق
الاستدلال الثاني وقد تفرع على هذه المسئلة عدة مسائل الاولى ان ايجاد محدد الجهات وجوده
انما يكون على سبيل الابداع اي لا على سبيل التكوين عن شي و الثانية انه لا يفسد الى شي اخر فتكون عنه
وذلك لامتناع الكون والفساد قد يطلقان باشتراك الاسم على الحدوث والفناء اي الخروج ايضا
على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعده
فتبين ان الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محدد الجهات

الواحدة ؟

الطبيعي اذ قد يوجد في احدهما مستقلا عن شيء لا جهة وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة ويكش فيه الاول خارج ؟ لا مبدا له ؟

ثم قال بل ان كان له كون وفساد فعن عدم واليه والعائد فيه الى الكون والفساد ؟

بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لان الخرق يستلزم
حركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى ذلك بقوله ولهذا لا ينخرق واشار بلفظ هذا الى ما بعد
فيه لا الى قوله للتكون ولا تفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح
الرابعة انه لا يجوز عليه الحركة الكمية لانها لا توجد الا بحركة الاجزاء على الاستقامة واشار الى
ذلك بقوله ولا ينمو فان النامي هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة بالقوة فيه
والذبول ضده وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه او تخليته عن
بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة
تؤثر في الجوهر كتسخن الماء المودي الى فساده وكون الهواء منه لا لان ساير الاستحالات
جايزة عليه بل لان امتناع ساير الاستحالات لا يتبين باامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر
فاقتصر على ذلك واعرض عما يحتاج الى ما ان ابسط لانه داخل في كلام بالعرض والغرض من ايراد
هذه المسايل التنبيه على ان محدد الجهات لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية
ويتبين من ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد
بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين بهما واقدم من الحركة
في الكم والحركة في الكيف لان امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك
وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما توجد فيه الحركة المستديرة
من السماويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه الاجسام التي قبلنا يجوز فيها
قوى جهية نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة
لما تكلم على الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ
بايضاح احوال الكيفيات التي تفعل وتنفعل عنه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها
وهي اوايل المحسوسات ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على المستقر او اعتبار احوالها
المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي العنصريات قوله يجد فيها اي ندرك بالاعتبار
والاستقراء وقوله قوى جهية نحو الفعل فالقوى قد مر انها مبادي التغيرات وهي بحسب
ماهيتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد ههنا الكيفيات في تهيئتها نحو الفعل

الى قوله ؟

لا يتبين ؟

المحسوسات ؟

هي ان تجعل موضوعاتها مُعِدّة للفعل فان الفاعل بها هي موضوعاتها فالقوة المهيئة نحو الفعل
كيفية يصير بها موضوعها معدًّا للتاثير في شيء آخر فهي مبدأ للتغير والقوة المهيئة نحو الانفعال
كيفية يصير بها موضوعها معدًّا للتأثر عن شيء آخر فهي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان
ملموستان وقالت العامة في تعريفها ان الحرارة كيفية من شانها احداث الخفة والتحليل
وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات ... من المركبات دون البسائط والبرودة كيفية من شانها
ان تفعل مقابلات هذه الافعال وذهب الشيخ في الشفاء وغيره من الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان
يعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل الا على اضافات واعتبارات لازمة لها
لا تنبئ عن ماهياتها بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق
واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث في الاتصال
تفرقا كثير العدد متقارب الوضع صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة
كالوجع الواحد واما التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح الحامل لقوة الحس
والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره فلا يستعملها القوى النفسانية ويجعل مزاج العضو القوى ﻫ
كذلك فلا يقبل تاثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان اللذع يفعل ما يفعل
لفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية
لجمود الروح فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ الكيفيات
المنتمية الى الحرارة والبرودة في بابها ليقاس سايرها بما يشبههما عليهما واما الطعوم فقيل
انما تسع هي الحلاوة والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض
والتفاهة وانما تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط
بينهما بحسب الازدواجات الممكنة بينها على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة
بحيث لا يرجى حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنها جميعا فعليات لانفعال مشعر الذوق
والشم عنهما والتامل في طبائع الممتزجات يحقق استنادها جميعا الى الكيفيات الاول واما قال
الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم
لا يحس بتاثيرها في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله وقوى مهيئة
نحو الانفعال السريع والبطيء مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والهشاشة

لانها
نحو الانفعال الى السريع والبطيء ليلا تشكك في الصلابة وامثالها في اسنادها الى الانفعال
ليست هي الانفعال موضوعه بل هي مما ينفعل بطيئا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي
سهولة التفرق والاتصال او التشكل واليبوسة بانها بخلاف ذلك وليس ذلك تعريفا لها لانه لو اراد
التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك
لا يطلقون الرطب على الهواء ويطلقونه على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد ظن البعض
من اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما ان الانتقاع
هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم يذكر البلة والجفاف
في هذا الموضع لانه لا يريد عنا ان غرض البحث ولذلك يلزم بالتامل والاشتغال بايراد البيانات
القياسية والمناقضات الاعتبارية واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون
للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز
من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة ما يقابلها قال الفاضل الشارح قيل اللين ما ينغمز
تحت الاصبع مثلا فهنا ك امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل والثالث استعداد قبول
الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل الصلب هو الذي لا ينغمز وهناك امور ثلثة ايضا
الاول عدم الانغماز والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء
المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فحاصل
بجسب تغيره ﻫ حاصل البحث الى ان اللين والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن
الشكل الخاص وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن لا فرق بينهما وقول
الرطوبة واليبوسة تنسبان من حيث الماهية الى الكيفيات الملموسة والصلابة واللين تنسبان
الى المحسوسات بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث هي استعدادات
والشيخ انما ذكرهما في تعريفها لتعقل ماهيتها عند تصور جميعها واما الرطوبة واليبوسة فانما عرفهما ان اللين والصلابة
بين ﻫ لكونهما محسوسين بل ذكر معنى لفظيهما ليلا يقع الاشتباه فيهما وفيما يجري مجراها وقد صرح في الشفاء
بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر بها
على حذب من التجوز والضاد اسم الشيء الذي يتركب مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق

الاسم على المسمى واستعداد الانخراق ووجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة عسر
قبول التفرق والاتصال بسهولة بمعنى اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على ما ذكره هذا
الفاضل واما اللزوجة فعلى ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفريق والتمدد
بها لتبقى متصلا وكانت من شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة ما
لما يقابلها وظاهر ان هذه الاربعة ترجع الى الرطوبة واليبوسة وهما تقتضيان كون الشيء حملا
انفعاليا قوله ثم اذا فتشت واجلت التامل حيثما قد تعرى عن جميع القوى الفعالة اعني
الحرارة والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الى الحار ويستحر بالقياس الى البارد
بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته انحصرها يجعل منها الجنس مثل اللون واللون جنس ولا
اللون والطعم او وجدته منتسبا الى الحرارة او البرودة مثل اللذع والتخدير وكذلك الحال في الاعمال
المعلقة بالانفعال فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي تلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل
انفصالها وتشكلها وتركها للتشكل من عسر ما لغيرها فتكون رطبة او يصعب فتكون يابسة ولما الذي لا
يمكن فيها ذلك اصلا فلعلها من الاجسام واما سائر ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم او ينتمي
الى هاتين انتماء الكيفيات اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة وغير ذلك الاجسام
العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك
ان احساس الحواس الاربع بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا يمكن
ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحد من هذه الحواس الادراك المتوسط الذي
توسط لها لابد ان يكون خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسات لانها لا تحتاج الى متوسط
وايضا قد يخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن اللمس فلذلك سمي الملموسات احداهما جنس
الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والاخر جنس الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو
الانفعالي والباقية اما ان تخلو هذه الاقسام عنها واما ان ينتمي عند الاعتبار الى هذين الجنسين
ولذلك سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بها تفاعل الاجسام العنصرية وتنفعل
بعضها عن بعض فيتولد منها المركبات وألفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله الذي لا يمكن
فيها ذلك اصلا هو الفلكيات تنبيه فالجسم البالغ في الحرارة طبعه هو النار والبالغ في البرودة

بطبعه هو الماء والبالغ في الميعان هو الهواء والبالغ في الجمود هو الارض الا ان ليس الان
العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها اجساما طبيعية باعتبارات منها اسطقسات
المركبات ومنها انها اركان يحصل بتضورها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث
عن احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب ويستدل بذلك
على عللها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل
بذلك عليها وهذا الفصل يشتمل على ... الاستدلال بالاعتبار الاول وقد جاء في ذلك
كلام الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر لطيف في عيون المسائل بهذه العبارة
والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والجاري مع الهواء
والشديد الانعقاد الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه الاجسام
لا يخلو عن كيفيتين احديهما فعلية والاخرى انفعالية وبان الحصر بانحصار الكيفيات الاربع
الباقية بحسب الازدواجات الممكنة حصول لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض
هذه الاجسام صعبا كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء
وكان المؤثر عنده في هذا الموضع بناء الكلام على المشاهد والاحكام التي لا تدخل
لاعلى التمويه في البحث اقتصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات مع اذا
وجد الفعليتان في الجسمين اللذين هما اشد تعادا من الجميع اعني النار والماء اظهر
والانفعاليتان في الباقيين اظهر منهما باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدأ بالنار فنسب قوله
البالغ في الحرارة كيفية تشتد وتضعف والصورة تقوم بجوهرها الذي لا يحتمل ذلك واشار بقوله
بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعني الصورة المنوعة واورد لفظة في صيغة تدل على مساواة
طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك في الثلاثة الاخرى
وانما عبر عن الرطوبة بالميعان والجمود لوقوع التشارع في مفهوم الاولين دون الاخرين
مع ان المراد عنده واحد قال الفاضل الشارح انما قال بطبعه في النار والماء لا في الهواء والارض
لان من الناس من ذهب الى ان صورة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الى ان
صورة الهواء هي الرطوبة واليبوسة فازال ذلك الاشتباه ولم يحتج اليه ههنا قال وانما اختار
هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين على الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس
على الاخس قال وهذه الاحكام ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار

الحاصلة البسيطة في حيزها لا تكون في غاية وورد عليه الشيخ بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها
وعدم المانع حاصل ثم قال فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب كثير منهم
الشيخ ابو البركات من المتأخرين الى ان الارض ابرد من الماء الا انها اكثف وان كان الحكم
ببرودة الماء لفرط وصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار يسخن بها النحاس
المذاب فوق ان الاحساس به اشق واما الميعان فان كان هو البلة فالمائع هو الماء الغمر وان
كان هو سهولة التشكل فالمائع هو النار بل الارض والنار اولى من الكل لان الاسخن الطف
وارق قواما وليس سهولة التشكل الا لرقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ
يروم البناء على الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان اكثر الاجسام في النظر الاول هو النار وابردها
هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولم يبالغ في ذلك حتى نازع الايقاس واستدل كذلك ثم
اعراض عنه هاهنا واطنب القول فيه في الشفاء قوله والهواء بالقياس الى الماء حار
لطيف لشبه الماء اذا سخن ولطف لما فرغ من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها
اراد الصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي تلك حرارة الهواء وبرودة الارض ويبس النار *بيان*
ورطوبة الماء ظاهرة كبرودتها وراعى الترتيب المذكور فابتدأ بذكر حرارة الهواء
وانما قال والهواء بالقياس الى الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الى النار ليس
بحار واذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الى الارض لانه يبين
بعد كيفيتها الفعلية واستدل على حرارة الهواء بان الماء يشبه به اذا سخن ولطف
اي تحلل وتشبهه بتبخره وتصاعده في حيزه الكوني هواء الا ان ذلك الكون تشبها فالبخار هو
اجزاء صغار مائية كثيرة تخالطه بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة تقتضي الخفة واللطافة
والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد *اثقل*
فهو اكثف ولو لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف والطف
فهو اسخن قوله والارض اذا تخلخلت وطباعها لم تسخن بطلت برودتها وهذا استدلال
على برودة الارض وهو ظاهر والطف المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح
الحارة وغيرها قوله واذا حرّت النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام ارضية
تقذفها السحاب الصاعق ربما اثارت سواعد استدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال
هاهنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها

كالثلج وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة المتصعدة *من الارض*
عن الارض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتحلل اليابس كما ان البخار هو المتحلل الرطب
وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعد بعلو سلاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر
تولية في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكاه الشيخ تشبه الحديد تارة
والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت موادها الادخنة *الابخرة*
والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها قوله فهي مختلفة الصور ولذلك لا تطلب *يستقر*
حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء لما بين كيفيات هذه الاجسام اتبع *ولا الماء يستقر حيث يستقر فيه الهواء*
منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الآثار يدل على تباين *مصادرها*
موادها او ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاستند اقتضائها الاماكن المتخالفة على ما
يشاهد الى اختلاف الصور وهو لبيته هذا الاختلاف في نفس الامر ولكن لما كان اختلاف
الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال على ذلك واضحا واما ثبت
اقتضائها الامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال بعلى ما مر اوضح الاستدلالات
على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون ستة الا ان الشيخ اقتصر منها
على ثلثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وترك هبوط الارض من حيز الماء *وصعود الماء من حيز الارض وما*
[illegible] الهواء وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي قوله في ذلك في الاطراف
اظهر الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد قرب الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق
مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقه فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريب في
الاطراف اظهر تنبيه من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته
فقد اتى لا بطبعه كرّته ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا *وانقاد*
وكذلك في الحركات الاخر لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال *الكل*
باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا
في جزئيات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال حركات العناصر لا تميل الى الامكنة
الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب او بتحرك الهواء او بدفع ما يحل فيها كان من الواجب ابطال
هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للحجم الكبير تكون اسرع منها للاصغر
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل طاوعة

للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر تتحرك الى امكنتها اسرع مما يتحرك
بالطبع الا بالقسر والشيخ خص بيان الطافي من العناصر لبعض طفوه لضغط ما تحته اياه
مجتمعا تحته حقا لا اياه لا انه كما ذهب اليه ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق
الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه والاحتجاج عليهم بحسم الطالب
جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك
في الحركات الاخر تنبيه قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء كلما نوظته مدالي حدثت
ولا يكون بحيث الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطرف واقبل الرشح هوا دين هوا انجاز
ماء وكذلك قد يكون صحوة قلل الجبال فيصير الصحو هواء فيحدث سحابا ثم يصير الهابطين موضع اخر
والماء العقد من بخار متصعد ثم مرى ذلك السحاب يهبط انجانب يضحى ثم يعود بواقيات
الكون والفساد في العناصر والاستدلال على اشتراكها في الهيولى مقول تغيرات الاجسام
بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل يقع في آن وكمي كونا كاملا وتغيراتها
بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين بفقد
احدهما ويكون الاخر ولما كان العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل
واحد منها وكل واحد من الثلاثة لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين
لا على سبيل الطفرة فان الاطراف لا تكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا اعني لا تكون
الهواء الا بعد تكونها مارا وحينئذ يكون ذلك التكون حركة ما بل من بيقدمانه والعناصر
المتجاورة تقع بينها ثلاث ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء
والثالث بين الارض والماء ويشتمل كل ازدواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد
فاذن الانواع الاولى ستة وهي بسائط النوع من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون
الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من ثلثة بسائط وهما
تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدأ بالازدواج الذي بين الهواء والماء لان
الكون والفساد فيهما اظهر من البواقية وهو كما ذكرنا يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من
الماء والثاني عكسه وكان الاول شعورا للكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة عن الاجسام
الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك ظاهر فان قيل
البخار يشتمل على اجزاء مائية تلك ... وعلى اجزاء هوائية الصافية لكن فيه الى الهواء

الباقية كانت انواع الكون والفساد اثنا عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلثة
من الارض

لا يستقر في الماء بل يحدث وانفصال الغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ
وايضا ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولى مشتركة فهو يدل
على جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الازدواج على نوع واحد وهو ان
تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الندى الحادث على ظاهر الاناء اذا برّد
بالجمد واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندى من الهواء وذلك لان الندى الذي
يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو المطلوب واما ان لا يتكون منه بل اما ان يجتمع من
الهواء اللطيف على ما ذهب اليه منكروا الكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ
ابي البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهواء اللطيف بالاناء لا يمكن
ان يشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت
باقية فقد تتصاعد جدا لفرط حرارة هوائية ولا تبقى مجاورة للاناء وعلى تقدير بقائها
هناك يلزم احد ثلثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث الندى بعد تنحيته
من الاناء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله على الاناء مع كون الاناء بالحالة الاولى واما انما
تكون حصوله كل مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فتكون بين كل حصولين
زمان اطول مما بين حصولين قبلها وذلك على تقدير ان تخنع الاجزاء التي تكون في الهواء الابعد
من الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها
لا يمكن من خرق حجم كثير من الهواء ولكن الوجود خالف جميع ذلك لان الاناء حدوث
الندى مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان ينحى من الاناء ما حدث عليه ويكون
الاناء على حاله من التبرد واشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما نوظته مدالي حدثت
وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء المحيط بالاناء وجب ان يصير
كل ذلك الهواء ماء والحال ان يسيل الماء جنبيا ومضا هواء اخر ويصير ايضا ماء الى ان
يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حادث من اجزاء مائية قليلة والدواجب
عنه بان جرم الاناء لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ
الكيفية بطيئا فاذا الح عليه القوة المتكيفة اشتد تكيفه بما فوق ما يشتد تكيف غيره

ولذلك انما توجد الهوا في الرصاصية المشتملة علي المايعات الحارة اسخن من تلك
المايعات فالانا المذكور لشدة تبرده يبرد الهوا اللطيف بظاهره عن برودته الشديدة
سريعا فلا نعقد الهوا ما دام علي ظهر الانا اما اذا نحي عنه واتصل الهوا بالسطح
عاد الي افساده والثاني وهو ان يقال الندي يترشح تماما في داخل الانا وهو ايضا
باطل لوجوه احدها ان الندي قد يوجد من غير ان يكون فيها بل يوجد وجود الجمد
التي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد الندي الا في موضع الرشح لكن ليس
الحكم بانه لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقا للموجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع واشار
الشيخ الي هذا الوجه بقوله ولا يكون بحسب الرشح في موضع الرشح فدل قوله علي انه لم يمنع وجود
الندي عن الرشح بل منع اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصيغة تفيد هذه الفايدة
والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر
لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الي ذلك ايضا بقوله ولا يكون ذلك
عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح ولما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة فقال فهو
اذن هوا استحال ماء والاستشهاد الثالث بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو
الهوا لا من انسياق السحاب الي ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه
ثم ينزل ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولد مرة اخرى وهو المراد بقوله ولذلك
قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها الي قوله ثم يعود ويوبو باثر البرد الشديد
وهو في اللغة علي ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات وانما حكي ذلك لانه
شاهد بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك
كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح علي ذلك بان تبريد الهوا
لانه ليس باعظم من تبريد الاراضي الجبلية اياه في صميم الشتاء بل المواضع التي تختفي
الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهوا ماء وايضا لو كان انقلاب الهوا
ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهوا ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر
فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الي ان يتغير الفضاء والهوا والجواب ان هذا ليس

ذكر و

بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اية برودة كانت بل انها علي اية
شرط ينبغي ان تكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اية شي هو واذا لم ندع حصر الاسباب
الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة
ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بشهادة ما يقتضي فيهما ثبت
ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا
لكن فاذا حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بعدم ذلك اما لفقدان شرط
او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في
علم بامكان وجودهما وقوله وقد يخلق النار بالنفاخات من غير نار لما فرغ الشيخ
من الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهوا والنار اما صيرورة النار
هوا فظاهرة لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهوا علي ما نشاهد ولا يبقي لها حرارة
محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد يخلق النار بالنفاخات
من غير نار ويكون بالحاح النفخ علي الكير وسد الطرق التي تدخل فيها الهوا الجديد
كما يشاهد ذلك يزاول ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل كما نجد مياها حادة يترسب حجارة صلدة فهذه الاربع قابلة
للاستحالة بعضها الي بعض فلها هيولي مشتركة وهذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء
والارض وبدا بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
يعرف ذلك اصحاب الحيل نحو طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصييرها املاحا اما بالاحراق او
بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما نشاهد في الاجزاء الارضية
الذائبة المحترقة كيف تصير املاحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم
ولما ذكر ذلك اشار الي عكسه بقوله كما قد يجد مياها حادة يترسب حجارة صلدة وذلك مشاهد
من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف
نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف اعتقاده فوصله بالحكم الاول لانهما في ازدواج
واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الي بعض والمراد

ذكر و

وهنا بالاستحالة غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال الذي ذكره الفاضل
الشارح مما اقتضت قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة
في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهره لكنه
متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشيء لانه يقتضي الانكار
الامور محسوسة وعلى تقدير فيحتمل ان تكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات
ومع ذلك فبقاء الكيفيات التي استحال اليها الجسم مع زوال السبب المقتضي اياها دال
على حدوث صورة تستحفظها اشارة وتنبيه فهذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا
وهي الاركان الاول والحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حتى يوجد خفيف مطلق
ينحو نحو جهة فوق وثقيل مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق
كالماء قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها
انها اركان العالم ومنها انها استقصات تركب العالم منها وعناصر يحل المركبات اليها وذكر
ان الاستدلال عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف
الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر هذا الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها
الفصل والترتيب وبين بذلك انها منحصرة في الاربعة وان العالم يتم بها لا بغيرها فقوله
هي هذه اصول الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا اشارة الى
الاجسام وقوله وهي الاركان الاول اشارة اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد
بالاول لان بعض المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول
فالاول الجميع هي هذه وقوله والحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارة الى انحصار
الاركان في هذه الاربعة وقوله حتى يوجد خفيف مطلق ينحو نحو جهة فوق كالنار اشارة
الى الحصر وبيان ان ذوات الحركة اما خفيف واما ثقيل على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس
بمطلق [illegible] على ما ذكره الشيخ في الشفاء هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان
يتحرك الى غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجسام كلها
والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن

ان يتصل به الاجسام المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجسام كلها
اي الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة يعنيان احدهما الذي في طباعه ان يتحرك
في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركته الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط فقد عرض
له ان يتحرك عن المحيط ولا يكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان
الى نهاية واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اذا
قيس الى النار نفسها كانت النار سابقة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف
بالاضافة وهذا الوجه يقرب من الاول وليس مثله لان بهذا الاعتبار يشارك النار للذي
يتخلف عنه وبالاعتبار الاول لا [illegible] المحيط [illegible] النار قال الفاضل الشارح وانما قال
خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف ليكون التقسيم حاصرة وليكون متناولا للمعنيين
المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واعلم انه انما قال
خفيف مطلق كالنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاولى في بيان حصر الاركان كاف على
ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء اخر على ما مر اما
هو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الى بيان مساواتها بمثل ما ذكره الفاضل الشارح
وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت جميع
الاجسام التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الى واحد من هذه هذا بيان انها التي
تحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الى الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل
على ما ذكره الاطباء وفيه تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود قال
الفاضل الشارح انما سمى الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو بيان حصر الاركان
بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات للمركبات لا غير بالاستقراء وتشكك الشارح
في ميل الهواء لعدم الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله لم يتوجه
لان الحجر حيز مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل والهواء متصل بكله فالميل
فيه ليس الا بالقوة اما المفصول منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى
الفعل ويحس به واستبعاده انفصال اجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها مغمورة
في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه بالنظر اليها يحفظ ليس بعيد على ما يأتي

١٧,٢

وان كان وجود النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا
عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط غير النار لقبول النارية اضعف من استعداده لقبول
غيره ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاسخان الشمس وغيرها اذا صادفا باعلى ما في الاجزاء
صير الاستعداد لقبول النارية اقوى هذا يخلق منها بامزجة تقع فيها على نسب
مختلفة معدة نحو خلق مختلفة بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها
وبيان كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذو صورة
لا نفس لها يسمى معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة
ويسمى حيوانا وجميع هذه الصور كما انها تختلف الاثار يصدر من الحيوانات ما يصدر من النبات ومن
ما يصدر من الحيوان من غير عكس وكل واحد من هذه الثلثة جنس الانواع لا تنحصر بعضها فوق
بعض وكذلك يشمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا احصر لها بحيث لا تشابه
اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف بسبب الهيولى
الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين فرد
احدي الذات متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذن بسبب امور مختلفة
والامور المختلفة في الهيولى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع النوعية التي
اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور انفسها الا ان الاختلاف
الذي يكون بسببها لا يزيد على الاربعة فهو اذن بسبب احوال عارضة التركيب وفيما يعرض بعد
التركيب في التركيب تختلف باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها
الى بعض اختلافا لا نهاية له وتختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك الاختلاف فالاختلافات
غير المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات فقوله هذه اشارة الى الاستقصات الاربعة وقوله
يخلق منها ما يخلق اشارة الى المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات
العارضة بعد التركيب وقوله تقع فيها على نسب مختلفة اشارة الى اختلاف التركيب
لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس بعضها الى بعض وقوله معدة نحو خلق مختلفة اشارة
الى ان الاستقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة عن مبدائها
المفارق والخلقة يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب اللون والشكل وتنسب الى الكيفيات
المختصة بالكميات والمراد هنا مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله

بحسب المعدنيات والنبات والحيوان واجناسها وانواعها اشارة الى المركبات المذكورة
فلكل جنس منها مزاج جنسي لم يعرض بين حدين الا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهو
مشتمل على الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج النوعي على الامزجة الصنفية
والصنفي على الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاستقصات الى بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه صورة
مقومة منها ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن او ان يختلف عليه الجمود والميعان وماهيته محفوظة وتلك الصورة لم تهما
محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وتلك الصور
مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانها كانت لواحق فلذلك
لا تعد الصور من الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولى والكيفيات
التي من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك لكون الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة
عن الكمالات الاولى فقال ولكل واحد من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية يصير ذلك الواحد
بها هو هو على ما بين في النمط الاول منها ينبعث كيفياته المحسوسة واستدل على مباينتها
بثلث حجج اثنتان منها الحجة الاولى قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض
للماء ان يسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية
الانفعالية وماهيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدل غير المحفوظ في الاحوال وقول
الفاضل الشارح ان النار لا يبقى نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء ولا الارض بعد زوال
الميعان والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال بساطتها فلم
وهو لا يقدح فيما قال الشيخ لان استلزام الشي كيفية ما حال البساطة لا يدل على استلزامها اياها
حال التركيب وقول الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل على انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا لجميع
في جميع الاحوال الحجة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها
ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان ماء ما قد يكون
اشد مائية من ماء اخر قد يكون اشد حرارة من اخر قال الفاضل الدليل على ان الصورة
الشارح

لا تشتد ولا تضعف لأن القدر المعتبر في المقوم ان زال فقد بطل المقوم فلا يكون ذلك
انتقاصا للصورة بل بطلانا لها ولا يلزم من الحكم بزوال ما ورائه ذلك لم يكن الاشتداد في
ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات لان القدر المعتبر في نوعية
الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية وان لم يزل فلم يكن الزائل معتبرا فيها فان هو الزائل فقد
بطلت الحركة المتوسطة وان لم يصح فقد بطلت الحركة واقول مرجع الاشتداد هو اعتبار
المحل الواحد الثابت الى حالة غير قارة تتوارد نوعية لذا اقيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد
منها في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في آنين يحيطان بذلك الآن
ويتجدد حيثيها على ذلك المحل المتقوم دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية وهي الضعف
هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من حيث هو منصرف بها عن تلك الغاية فالاخذ في الاشتداد والضعف
هو المحل لا الحال المتجدد المنصرم ولا شك ان مثل ذلك الحال يكون عرضا يتقوم المحل دون
كل واحد من تلك الهويات واما الحال التي هي بمنزلة ماهية المحل المتقوم فتبدله هي الصورة
فلا يتصور فيها اشتداد ولا ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالتين
لامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو والحجة الثالثة وهي ... دليل ...
على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهية وهي قوله وتلك الصور مقومات للهيولى على ما
علمت والكيفيات اعراض والاعراض كائنة ما كانت لواحق بخلاف ذلك لا تفعل الصور من الاعراض
قوله والصادرات حركاتها بالطبع وسكونها بالطبع منبعثة عن تلك القوى الطبيعية الحقيقية قد
ذكرنا فيما مر ان الطبيعة هي مبدأ اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في
هذا الموضع ان الكيفيات الشديدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد
انواع الحركات منبعثة عن الصورة النوعية فثبت ان الصور النوعية هي الطبائع بعينها
بالذات فهي باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات طبائع وباعتبار كونها مقومات
للهيولى صورا وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في غيرها قوى قوله واذا امتزجت
لم تفسد قواها والا فلا امتزاج قال الشيخ في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قرب
زماننا مذهبا غريبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض

تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة وتلبس جملتها صورة
واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها — قواها
ومنهم من جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله ههنا لم تفسد اشارة الى ابطال ذلك المذهب
والحجة عليه بانه لا امتزاج حينئذ بل هو فساد وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء
الممتزجات باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها متفاعلة
فيها حتى يكتنف كيفية متوسطة توسطا ما في حد متشابه في اجزائها هو المزاج يريد تحقيق
ماهية المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان تفعل كل واحد منها في الآخر
من حيث هو منفعل عن ذلك الآخر لان الفعل ان كان مقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا
عن مغلوبه وان كان متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كان الشيء
الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن تفعل كل واحد منها بصورته وتنفعل
بكيفيته ولا يمكن بالعكس لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة عنها
اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما يكسر الصورة ويلزم للكيفيات وهناك تستحيل العناصر
في الكيفيات المتضادة المنبعثة عن تلك الصور ~~عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما يكسر الصورة وتلزم~~ الكيفيات هناك حتى يحصل منها كيفية متوسطة تستبرد بالقياس الى حارها
وتستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة وتتشابه الجميع في تلك الكيفية
فتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج قوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة الاستحالة
في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها قوله
المتضادة اي المتخالفة قال الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون
بين امرين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني الواقع بين اسطقسات
منكسرة قد امتزجت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحمل على التخالف فقط
حتى يتناولها معا وقوله متفاعلة فيها اي المستحالة تكون في حال تفاعل الصورة في
الكيفيات وقوله حتى يكتنف كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار مثلا عشرة
اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحار منها الى البرودة على نسبة الثلث

(هامش: تستسخن — شيئين — ممتزجة وذاك — والبارد خمسة اجزاء)

والتلبين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق دايما بل توسطا ما وقولي في حد ما متشابه
في اجزايها وفي بعض النسخ متشابهة في اجزايها اي في حد من الحدود التي لا
تتناهى بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابها في اجزاء الاستقصات او الكيفية
التي في ذلك الحد تكون متشابهة فلكون حرارة الجزء الناري كحرارة المائي فهذا بيان
ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح احوال المزاج مبني على اثبات الاستحالة والشيخ
لم يثبتها الا في الحار والبارد. اقول وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي تحت
في معان الهوا وجود الارض دليل على وجود الكيفية المتوسطة بينها ومتى لا تحصل
الا بالاستحالة فيها وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم فيما مر ان الصور انما تفعل في ساير
المواد بالكيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم
جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل الكيفيات انفسها منفعلة بل
المنفعل هي المادة لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات والصالح تجعل الصورة فاعلة
في غير موادها بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي المبدا
لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها وانفعلت المادة عنها
فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها اثرت هي ايضا بتوسط حرارتها
تلك في مادة الماء البارد بسبب الصورة المائية فكان تاثيرها فيها نقصان برودتها
كما ذكرنا في المثل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت
ايضا صورة الماء في مادة النار وحتى ذلك حتى استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين
متشابهة والدليل على ان الصورة تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار اذا امتزج
بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك
صورة مسخنة فظهر ان الفاعل هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعل هو المادة المستحيلة في الكيفية
لا الكيفية وهم وتنبيه ولعلك تقول لا استحالة في الكيف ايضا في الصورة ولم يسخن الماء وجوهره
بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا يظن انه برد بل فشت فيه اجزاء جمدية مثلا
فلا تبين مما مضى ان القول بالمزاج ~~انما يحصل~~ مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة
بالمزاج انما تحصل بعد استحالة الاركان وهو ايضا مبني على القول بالكون فان الاجزاء
النارية المخالطة للمركبات لا تنحط عن الاثير كما ربما تكون هناك وكان من المتوجبين منه كما

معا كانكساغورس واصحابه القايلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية وفي الصورة
ويزعمون ان الاركان لا يوجد منها شي صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع
النوعية وانما يسمى بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير ان يبرز منها ما كان كامنا
فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان غايبا عنه لا على انه حدث بل على انه برز ويكمن فيها ما كان
بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبازايهم قوم زعموا ان الظاهر ليس على سبيل بروز بل
على سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة
له والمذهبان متقاربان فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار تخالطه
ويفترقان بان احدهما يرى ان النار برزت من داخل الماء والثاني يرى انها وردت عليه من
خارجه وانما دعاهم الى ذلك الحكم بامتناع كون الشيء عن لا شيء وامتناع صيرورة شيء شيئا اخر
فالشيخ لما فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول
بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير لانه اشبه بالممكن فنقض اولا مذهبهم وهو ظاهر
ثم اشتغل على فساده واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات قولي فان قلت ذلك فاعتبر
حال المحكوك والمتخلخل والمخضخض حتى يحمى من غير وصول نار غريبة اليه هذا اول الاستدلالات
وهو الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة الباقية
من غير حصول نار غريبة يمكن نفوذها في المستحن فالمحكوك هو الشيء اليابس الصلب الذي يماس مثله
مماسة عنيفة كخشبتين فان المحكوك منهما يحمى بل يحرق من غير نار وهو ما يغلب عليه الارضية والمتخلخل
هو الذي يحلل قوامه بالقسر تحليلا دقيقا متخلخلا الى هواء كالكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهواء الخارج
من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم التخلخل فالحركة المزايلة المقتضية
لرفع القوام تقتضي السخونة ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا
شديدا فانه ايضا وقوله واعتبر حال المتخلخل في حصول في متخلخل حاله في الانخضاف
نفوذ ما يسخن فيه بالقشو على نسبة قوامه هذا استدلال ثان وهو ان المايعين المتشابهين
اذا سخنا في اناءين احدهما مستحصف محكم الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل
الوضع بمعنى الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخين
بنفوذ النار وفشوها في المايع لوجب ان يسخن الذي في المتخلخل قبل الاخر على نسبة

المتواهين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر وليس الامر كذلك قوله وهل الامتلاء
من مضموم مفعوم لمنع البلاغ في التنحي لمنع النفوذ وفي بعض النسخ لمنع النفوذ اذا
كان له المخرج منه شي يعتد به حتى يخلف مكانه فانه يعتد به صمام القارورة سدادها
و فدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال ثالث وعنوانه امتلاء المضموم يجب على تقدير
ذلك المذهب ان يمنع عن تحقق ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شي يعتد به فيه
الا بعد خروج شي عنه اذ التداخل محال وليس كذلك قوله ولعرض الفقاقيع صياح
وهذا استدلال رابع وعنوانه القمقمة اذا طليت حاء وشد راسها شدا محكما ووضعت
على نار قوية فانشق بعد صيرورة الكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة حاله شق عنها
الرواسب وهي من جملة المحادين بحدوث السخونة والنارداخلها مع امتناع دخول النار
فيها وخروج الما منها يدل على الاستحالة والكون حاقوله وانظر ما بال الجمد يبرد
ما فوقه والبارد من اجزاء الا تصعد للثقل وهذا استدلال خامس وعنوان الجمد يبرد
ما فوقه الاجزاء الباردة الا يتصعد بالطبع والقاسر هنا كذا فاذن هو الاستحالة ذو قول
الشارح الفاضل ان الجسم البارد بالطبع اذا وضع فوق الجمد فلعله يبرد بالطبع مردود
لانه يقتضي ان يبرد من غير وضع على الجمد حتى يبرده وهم وتنبيه ولعلك تقول ان النارية منه
يبرزها الحك والخضخضة من غير تولد سخونة ولا نارية هذا هو المذهب الاخير وهو القول بالكمون
والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما يغلب عليه البارد اغرب وقال
الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقولوا الهواء حاد بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصحيحه
بما خالطه من الارض والماحتى يظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك استحالة قوله فهل يسعك
ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشبة الغضا مختلفة بقية منها فارية في
ظاهر الجمر وباطنه وتحس فارية في ظاهر جميع الزجاج الذائب عند اشتقاق البصر كونه
يكون في الخشبة من النارية الا النارية فيه عند التجمر لكان يسعك ان تصدق بكمونها كونا لا يبرزه
رض ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز لكان الكثر الكامن
برز دفعة فادق غم الكلام بعد هذا طويل نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي
تنفصل عن خشبة الغضا فيما ما يتصل ويتوقع ظاهر جمرها وباطنها ما يبقى الامكن ان
تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محرقة اياها وكذلك النارية الغاشية في الاجلي

موجودا لكان مبصرا كما يعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ والحاصل
في باطنه بل الوهم يكفي في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر لا يمتنع التصديق بوجودها بالفعل
فيه وجود لا يبرزه الرض والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان تصدق بوجود
جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه الباقية والمراد من قوله
ثم الكلام بعد هذا طويل ان لابطال احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم
من ساير الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لما كان فيما اوردناه كفاية كان الكلام فيما بعد
ذلك يستدعي تطويلا واعترض الفاضل الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفربيون
انما تكون لكثرة الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند السحق والرض فلم لا
يجوز ان يكون هاهنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها تسخن بدن الحي عند
انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف
ما قالته الاطباء والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفربيون لها لا تظهر
للحس لكونها منكسرة الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم ولا يلزمهم ما مر
نكتة اعلم ان استضاءة النار الساترة لما وراءها انما تكون لها اذا علقت شيئا ارضيا
ينفعل بالضوء عنها وكذلك اصول الشعل وحيث النار قوية هي شفافة لا تقع لها ظل ويقع
لما فوقها ظل عن مصباح اخر برهان ان النار الصرفة ليست بسيط والبسيط شفاف
لا لون لها فالمراد باستضاءة النار شعلتها وقيدها بقوله الساترة لما وراءها ليستدل
بذلك على كونها مشتملة على اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضيئة وهو انفعال الاجزاء الارضية
عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة لا يقبل الضوء عنها ثم
استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية
كما في اصول الشعل وحيث يكون النار فوية من ساير اجزائها انما يكون شفافة نفذ
البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراءها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي راس
الشعلة قوله وربما كان انفراجه وتجمه وانتشاره اكثر منه الشفاف حتى لا يكون تقابل
ان القول ان الشيف الكبر للاتسا ع ودخاله استحالة الصنوبرية متحققة النار هذا
جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشيف وعدم الظل في اصول الشعل كان

تجتمع ؛

لا تشاد الاجزاء النارية وتفرقها هناك وعدم السقف والظل فما فوقه لا كثافتها وحمها

وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء تفترق في قاعدة المخروط

وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما يكون شكلي كذلك بل كان بالعكس فكان انفراج راس

الشعلة وتجمعه بعظمه وانتشاره اكبر من حجم السقاف الذي هو اصلها وهو ذلك يكون

السقف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله واذا استحال الهوا النار الى

التي يكون منها الشهب استحالة تامة شعت فظن انها طفئت المتقلل اليابس

المتصعد لا كتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع عن الارض انما يعلو البخار لانه

اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك خالط الجو الاعلى

الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض ومخالطة الجزئيات فربما من الاثير لشعل

طرفه العالي اولا ثم ذهب فيه الاشتعال الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان

الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء الارضية نارا صرفة

صارت غير مرئية لعدم الاستضاءة فظن انها طفئت وليس كذلك بطعو قوله ولعل

ذلك من اسباب طنوها احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شيجة في تنور مسجور صارت

النار مشفافة لقوتها فان الشيجة تستعل ثم تطفى قوله ولا اشبه ان الكرات في ذلك

عندنا استحالة النار هواء وانفصال الكثافة الارضية الذي كلما قوي النار وقل لانها تكون

اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون دخانا بغار في النار الضعيف

وذلك لان النار عندنا تكون في الاكثر ضعيفة للاحاطة الاضداد بها فتستحيل هواء فعفكر

الارضية عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها قوله

وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة بحسب الجنس الكلام كان في

المركبات وسببها في المزاج وانجر الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه

من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه بالعناصر التي هي اصول التركيب

والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة

غير مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من ايراد هذه النكتة هو التنبيه

على ان تكون النار المحيط بساير العناصر غير مرئية هو لبساطتها **تنبيه** انظر الى

حكمة الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة

احرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن

مزاج الانسان لتستوكره نفسه الناطقة الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ

الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في المختصر الموسوم بعيون المسايل بهذه العبارة حكمة

الباري تعالى في الغاية انه خلق الاصول واظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع وجعل كل مزاج كان ابعد

عن الاعتدال سببا لكل نوع كان ابعد عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر

حتى يصلح لقبول النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربع واخرج الامزجة عن

الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الى العناصر كما قال واقربها من الاعتدال الممكن

لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود وفي قوله ليستوكره نفسه الناطقة استعارة لطيفة منبهة في

تنبيها على تجردها للنفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطاير الى الوكر واعلم ان الحمار بيانه ؛

تضادا لكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية نسبة ما لها الى جهة ما

الواحد تستحق لان تفيض عليها صورة او نفسا تحفظها فكلما كان الانكسار اتم كان

النسبة اكمل والنفس الفايضة بمبداها اشبه ولعرض الفاضل الشارح على قول

الشيخ واعد كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا لجعل غيره

واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود الحادث بالفاعل وكونه مسبوقا بالعدم

ليس بفعل الفاعل بل لذاته والقول هو حد الشيء هو الموجد لصفاته الذاتية فان

فاعل السواد هو الذي فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس بذاتها ؛

معناه انها ليست بفعل فاعل للشيء بذاتها انما صدرت عن فاعل الشيء بتوسط ذات الشيء

وليست لفعل فاعل مباين لها فان بعض الصفات محتاجة حتما الى غيرها واعترض ايضا

على قوله واقربها الى الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان

اعدل الاعضاء جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس

تلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد الاصابع اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه اعدل الامزجة

على الاطلاق فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الجزئين

الثقيلين عليها وليست الاعضاء من حيث هي اعضاء ما يتعلق بها النفس اولا والمزاج

المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج

قوله فتبين ... ان النار البسيطة ... كالهواء فهذا هو النتيجة لا معنى ه

فيه ؛

دخانية

تعلق

الارواح التي تتولد من الاجزاء اللطيفة والخفيفة فيها من التساوي فهو اول ما يتعلق بها والنوعية

التنفس ثم ان تلك النفوس لا تحتاج بسبب محافظة تلك الارواح واكمالها الشخصي لوازم

الي عضو يحصر تلك الارواح ويبعثها عن التفرق هو القلب ثم الي عضو يغذيها هو الكبد

والي عضو بعدها الى ان يصير مبدا للحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء عضوا

بعد عضو بحسب حاجاتها الى افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الانملة

وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله

ليس مما يخفى على الناظرين كتبهم ولكن منهم يجعل الله له نورا فما له من نور

في النفس الارضية والسماوية انما خصص النفس الارضية والسماوية لانها لا نعرف غيرهما

معنى واحد لعدم اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما الكمال

الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعنى الجنس لا المادة واما الطبيعي فما يقابل

الصناعي والمعنى الذي يضاف الي ذلك فيحصل النفس الارضية متناول للنفوس

النباتية والحيوانية والانسانية هو ان نقول بعد قولنا جسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة

ومعناه كونه ذا آلات يمكنها ان يصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر عن افاعيل

الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى

الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس السماوية هو ان نقول بعد قولنا جسم طبيعي آلي

ذي ادراك والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي يضاف الى ذلك فيحصل النفس

السماوية هو ان نقول بعد قولنا جسم طبيعي ذي ادراك وحركة يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل

تنبيه ارجع الى نفسك وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض احوالك غيرها

بحيث تفطن للشيء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندي

ان هذا يكون للمستبصر حتى ان النائم في نومه والسكران في سكره لا يعزب ذاته عن

ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها

صحيح العقل والهيئة وفرض انها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر اجزاءها ولا

تتلامس اعضاؤها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت

عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها يريد ان ينبه على وجود النفس الانسانية بان

الانسان الكامل الادراك وغير كالمعلق الذي يجد ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنائم

او بالحواس الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران لا يخلو ان يكون له صحة العقل

عن وجود ذاته ثم زاد ايضاحا بفرض حالة للانسان لا يدرك فيها شيئا غير ذاته

وكونه بحيث لا تبصر اجزاءه لئلا يدرك جملته فيعلم بانه هي ولا تتلامس اعضاؤه

لئلا يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطاء وسكون اللام

اي غير محسوسة بكيفية غريبة من حر او برد ويقال يوم طلق وليلة طلقة اذا لم يكن

فيه حر ولا قر ولا شيء يؤذي وانما اشترط كون الهواء طلقا لئلا يحس بشيء خارج

عن جملته ايضا فالانسان في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شيء كاعضائه الظاهرة

والباطنة وكونه جسما ذا ابعاد وكحواسه وقواه وكالاشياء الخارجة عنه جميعا الا

عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها هو ادراك

الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتسب بحد او رسم او يثبت

بحجة او برهان وقول الفاضل الشارح لم يتبين ان هذه القضية اولية او برهانية

ثم حكم عليها بانها برهانية ثم تحكم في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه لبراهينه خبط كلها

لا فائدة فيها وفي الاشتغال بها تنبيه بما تدرك حينئذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك

اترى المدرك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك وما يناسبها فان كان عقلك وقوة

غير مشاعرك بها تدرك افبوسط تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينئذ الى وسط

فانه لا وسط فبقي ان تدرك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقي ان يكون بمشاعرك

او باطنك بلا وسط ثم انظر يريد ان ينبه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة

غير نفسه ولا بتوسط شيء اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور بل في جميع

احوال الادراك المذكور ما هو وكذلك المدرك وبدأ بالمدرك وقسمه الى المشاعر

الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسط او بغير وسط

والى ما يدرك بنفسه او بقوة شيء اخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن

بقوة اخرى ولا بتوسط شيء اخر الا ان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره

خابرة
فينبغي ان يكون ذلك الادراك اليتا غير الظاهرة ادا الباطنة بلا وسط على وجه لا يتصور
بين المدرك والمدرك البتة تنبيه انحصل ان المدرك منك اهو ما يدرك البصر من اعضائك لا
فانك ان انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه حسك اللمس الشاو ليس هو
الا من ظواهر اعضائك للاني حاليها ما سلف ومع ذلك فقد كان الوجه الثاني الغرض
اغفلنا الحواس عن افعالها فتبين انه ليس هو لكل حسا عضو من اعضائك من قلب
او دماغ فكيف وقد يخفى عليك وجودها الا بالتشريح والمدرك كل حمليه من حيث هو جملة
وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك شيء اخر غير هذه الاشياء
التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك ظاهر التي لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت
فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا ما يشبه الحس مما نذكره
يريد ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه الى اقسام
اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان جزؤه
فهو اما شيء من ظواهر اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون
المدرك من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ عن ظواهر بدنه لكان
هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الغرض المذكور كان
غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل ان يكون المدرك شيئا من
اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح وهو في الغرض المذكور كان غافلا عن التشريح
وعما يوجبه التشريح وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتفحص من نفسه يجد نفسه مدركا
لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي تكون
كل واحد منها غير المركب وكان الانسان في الغرض المذكور غافلا عما يغاير ظهر ان المدرك
شيء هو غير اجزائه جملة وفرادى يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حال الادراك لكونها غير ضرورية
الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس بمحسوس ولا يشبه المحسوس مما سنذكره يعني
المتخيل والمتوهم وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي فيجب اذن ان يكون
لك فعل تثبته في الغرض المذكور او حركة او غير ذلك ففي اعتبارنا الغرض المذكور جعلناك
بمعزل من ذلك واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت به فاعلا

مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم تثبت به ذاتك بل ذاتك
جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا
به فذاتك مثبتة لا به اثبات الاشياء التي يخفى وجودها قد يكون بعللها كما في برهان
لم وقد يكون بمعلولها كما في دليل وهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعللها
فان وجوده اظهر من وجود علله فان ذهب فساد ذهب الى اثباته بمعلولاته التي هي
افعاله واثاره فان الشيخ ابطل ما يثبت بافعالها واثارها والشيخ ازال هذا الوهم
بوجهين وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الغرض المذكور كان غافلا عن
افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان الفعل اذا اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص
بفاعل فهو لا يدل الا على فاعل غير متعين وان اخذ من حيث هو فعل الفاعل معين
فالفاعل المعين معلوم قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل به عليه وبالجملة
الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتادى الى معرفة ذات الفاعل فاذا لا
اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول
الى التطويل ودام اختصاره فحجج على ان ذات الانسان ليس هي اعضاوه فقال الانسان
عالم بهويته وان كان غافلا عن جميع اجزائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهويته مغايرة
للاعضاء وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته المخصوص
ولا يخطر بباله تصوره النفس التي يقولون بها وكلما يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر
عن هذا الكلام واقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها
ذات الانسان المدرك المحركة فلا مغايرة وان اراد بها ذاتا شيء اخر فالشيخ لم يقل
بها وسيعلم انه يعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير
من المواضع تقربا الى الجهال اشارة معوذ اتحرك الانسان والحيوان بشيء غير جسميته التي لغيره
وبغير مزاجه جسمه الذي يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته يريد اثبات
ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها مناخر اخر
وهو الوجه الذي تثبت به صور سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان
صور المركبات تقوم موادها وتجعلها شيئا غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ الفصول

منوعة ومن حيث تصدر عنها افعال مختلفة من طبايع وقوى فمن الافعال الصادرة عنها
حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاصلاب
مبدؤها الى امكنتها المختلفة والصورة التي تقتصر فعلها على هذا القدر معدنية ومنها الافعال
النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الى موادها وصرفها في ع
الى وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة التي تصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ
المذكور نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي تصدر عنها
هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور نفس حيوانية واما النفس الانسانية
فهي التي تصدر عنها الافعال السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل
ان يستدل ببعض هذه الافعال على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفس او صورة لا من هـ ع
حيث ذاتها المدركة لمعقولها فمن حيث تلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى وبما يظهر فانها ع
الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل بالحركات الارادية المختلفة اولا
وذلك لانها تقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون مبداها جسمية الانسان لانها موجودة لغير
الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبداها المزاج لان المزاج يقتضي
حركة المركب الى مكان تقتضيه غالب اجزائه اما مطلقا او بشرط الاجتماع او يكون في مكان
اتفق حدوثه فيه على ما تقرر والحركات الارادية تقتضي حركات مختلفة في جهات مختلفة لكونها بكيفية
متشابهة غير مختلفة بل هو مانع لجماعة الانسان [illegible] حركته في جهة الحركة كما اذا صعد
الانسان الى جبل فانه يريد العلو ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي السفل فيشوش
نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لكلل حال ع
والفاضل الشارح فسر حال الحركة قوله يمانع كثيرا حركته في جهة حركته بالرعشة والكلال
فقال وذلك وقت الاعياء فان المزاج يمانع الحركة بل ربما كالانسان اذا اراد رفع
قدمه جهة الحركة الارادية هي العلو وعند الاعياء لا يكون تلك الحركة سريعة اقول ولا يظهر حال ع
انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة منهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة
والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله او في
نفس حركته بالرعشة قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة
منهما اقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل حركة في جهة تريدها
النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من انقباض العضو عن طاعة النفس فانه اذا

احدث محرك ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل تلك
الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا وايضا عند تحرك
النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها
فان الممانعة في نفس الحركة تكون اما بان تريدها النفس ولا يقتضيها المزاج كما في حال
الحركة عن المكان الطبيعي او يقتضيها المزاج ولا تريدها النفس كما في حال الهوي قوله
وكذلك يدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويتخيل عند ادراك
لا ع الضد فكيف يلمس وهذا الاستدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدا ولا يجوز ان يكون
مبداها الجسمية المشتركة ولا المزاج فانها كيفية متاتية عن تواقعها في النوع
فيمتنع المدرك عند ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر فيستحيل
عما يماثلها فلا ادراك التي معه موجودة فكيف يحس المدرك بها وهي غير موجودة قوله ولان
المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجبرها على الالتيام والامتزاج
قوة غير ما يتبع الالتيام من المزاج وكيف وعلة الالتيام وحافظه قبل الالتيام فكيف
والكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يحق الجامع الحافظ ويمنع او عدم تداعي الى
الانفكاك وهذا الاستدلال بوجود المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وعن ان المزاج
كما مر انما حدث من بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى
اماكنها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم
يتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة
ليبقى المزاج موجودا ولا تفترق بحسب طباعها فانعدم المزاج المستمر الوجود محتاج
الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب بقائه وهو ومعا قولان على
الالتيام المتقدم فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتيام وحافظه كونان
قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام تداعي الى الانفكاك عند
لحوق الجامع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا او عدم بالموت لانقطاع المعلول
عند ارتفاع العلة وهذا الاستدلال حوكو للذكي قبله باعتبار المشاهد فاذا هناك
شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به انسانا قوله فاصل

علم المزاج ويفاد
المراد بقوله وكيف و
الالتيام وحافظ
قبل الالتيام ح

الالتيام
المستمر او
بعد وكيف
لا يكون
قبل ع

١٢٧

الذي
ومركبا علي نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام
بمعنى قول الشيخ في الشفا والاشارات خلاف ما ذهب اليه الفاضل الشارح ههنا
وما نقله عن الشيخ وفي رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف تفوض
التدبير بعد مدة الي الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين عن طبيعتين يفعلان
بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة
للنفس التي تكون منزلة الالات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي
تكون هي مخدومتها وكيف فعلت بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير
مستعمل اياها وما تقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس
الابوين تجعل بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة
مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا
فتصير تلك القوة حينا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية
ثم ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك الي ان تصير مستعدا
لقبول نفس اكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها
الي تلك المادة فينميها وتتكامل المادة بتربيتها اياها الي ان تصير مستعدة لقبول
نفس اكمل تصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيتم البدن وتتكامل الي ان
تصير مستعدا لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن
الي ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الي استكمالها
نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد فان الفحم بتلك الحرارة
يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد ان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة الحادثة
في الفحم كمبدا الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها كمبدا الافعال
الحيوانية واشتعالها كالناطقة فظاهر ان كلا مما تاخر يصدر عنه مثل ما صدر عن
المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الي حد ما
من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي اعني احداها بعينها نفس ذلك
المولود وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المني هو نفس الابوين
وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الي ان يتم البدن والي اخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحدة بهذا الاعتبار وقولنا ان الجامع غير الحافظ

تجعلها في
تفرز في
فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كانت يصدر عنها لهذه الافاعيل ويكذا
النارية في
نارا في
حافظها في

٤

آخره
القوى المدركة والمحركة والحافظ للمزاج شيء لكن ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي
تصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك هذا نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته بالنفس
لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه الافعال هو النفس ولما بين كونه صورة وكان كل
صورة جوهرا صرح بانه جوهر فقال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم
في بدنك وانما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اولا
بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعيته ثم بسائر الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال
الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك يصير متصرفا في جميع البدن
وانما اختار الشيخ من الافعال المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك
لغرض يذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل ولم يذكر النطق لان ماهيته غير بينة الى ان
يتبين وانما وقع الي الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست
هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه محتاج الى النفس فليست
تكون هي النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من فاعلها ومبادئها بحسب امزجتها المختلفة ويجب من ذلك تقدم
الامزجة على تلك الصور والان تقولون ان النفس التي هي صورة للحيوان جامعة
استقصاته والجامع للاستقصات يجب ان يكون متقدما على المزاج وهذا تناقض
واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك
المزاج في تربية نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها الحافظ حافظة
له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل
المسعودي واعلم ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ولما كنت بهمنيار الى
الشيخ وطالبه بالحجة على ان العناصر في بدن الانسان هو الحافظ لها فقال الشيخ كيف
ابرهن على ما ليس بحق الجامع فان الجامع لاجزاء بدن الجنين هو الوالدان والحافظ لذلك الاجتماع
اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة واحدة بل
في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة
فان تلك المادة تبقى في حضور المصورة الى ان تحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة
فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول وقال الشيخ في الفصل الثالث
من المقالة الاولى في علم النفس في الشفا ان النفس التي لكل حيوان هي جامع استقصات بل

الجامع في

بالاعتبار الاول وبالطبع فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون الجامع والحافظ شيئين
او شيئا واحدا حاصلا للمزاج محتاج الى شيء اخر وهو النفس سواء كانت نفس الابوين او
نفسا اخرى **اشارة** هذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق يريد ان هذا الجوهر
الذي اثبتته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج شيء واحد بعينه وهو تلك
الذات المدرك لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة بالحركة ويشير الى كيفية ارتباطه
بالبدن وبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الاخر بحسب تلك الارتباط فقال هذا الجوهر فيك
واحد وذلك لان الشيء يصدر عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك
بديهي وهو الذي اذا اصابه وهن او عدم تداعى بعينه الى الانفكاك وذلك ظاهر
ثم قال هو انت على التحقيق وذلك لانك تعلم يقينا انك متحرك بارادتك ومدرك الاشياء
او تعقلك وان مراحل تبقى ما دمت باقيا ولو غيرت غاية سنه ونزول عنك حلول الحلل
بشويكات فياخذ البدن في الانفكاك والاختلال وانما استدل على وجوده في الفصل المتقدم
بالحركة والادراك دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك
في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال النباتية عنك الا ان تبين لك بنوع
من البيان قوله وله فروع من قوى منبثة في اعضائك وذلك لان النفس واحدة
وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة والغضب على شيء ودفع شيء جذب الاخر وهي من حيث
تكون مشتهية لا تكون غاضبة وبالعكس والاشتغال باحدهما يمنعها عن الاشتغال بالاخر
فاذن هي مبادي الاشياء المتقابلة تصدر عنها بحسبها الافعال المتقابلة فتلك الاشياء من
حيث هي مبادي التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بانفرادها بل تفعل اذا استعملتها
النفس فروع لها بها ارتبطت بالبدن قوله فاذا احسست شيئا من اعضائك شيئا
او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينه وبين هذه الفروع هيئة فيك حتى
حتى تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة وخلقا تمكنان من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات
هذا بيان كيفية تاثر النفس عن البدن وهو ان تحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال
التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالا ما دامت سريعة الزوال فاذا
تكررت اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تاثرا حتى يمكن تلك الكيفية
منها وتصير بطيئة الزوال فصارت بالقياس الى تلك الافعال عادة وخلقا قوله وكما يقع بالعكس

فانه كثيرا ما عندك فيعرض فيه هيئة ما عقلية فينتقل العلاقة من تلك الهيئة اثرا الى الفروع ثم
الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وفكرت في جبروته كيف تقشعر جلدك
ويقف شعرك وهذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر ومعنى قوله
يقف شعرك يحول انه يقوم من الفزع والخشية قوله وهذه قد تكون اضعف واقوى بحسب الملكات
لما كان نفس بعض الناس بحسب الملكة اسرع الى التهتك والى الاستشاطة غضبا من نفس بعض
هذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة قد تكون قابلة للشدة والضعف ويختلف
الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وكذلك اختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب
تلك الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والردية فيكون بعضهم اشد او اضعف
استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارة** ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج
عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل
كثير من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة مما لا
يتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي لما فرغ
من اثبات النفس اراد ان يبين اولا معنى الادراك في هذا الفصل قال الفاضل الشارح
انما قدم الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلوب او بمهروب عنه فهي
متاخرة عن الشعور والجاذب لكن ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تجويز خلو بعض
الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج
الحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى تحرك الى ملائم وعن غير ملائم ولذلك لم يكن النبات
مدركا والحق انه لا تقدم لاحدهما على الاخر من هذه الجهة ولذلك جعلهما فصلين
متساويين في الرتبة للحيوان بل الوجه في تقديم الادراك على الحركة انه اشرف منها لانه قد يكون
مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لا تكون البتة مطلوبة لذاتها فيجب تقديمها ويدل تقدم قوله
الشيء المدرك اما ان يكون ماديا او لا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة منتزعة
عن نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا ما على الوجه المفصل في الفصل التالي
لهذا الفصل وان كان مفارقا فلا يحتاج فيه الى الانتزاع وهو ان يكون حقيقته
متمثلة تتناول الادراك فان تمثل لك ادعة كرا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله
والادراك يوصل له اضافتان احدهما الى ذي الادراك والثاني الى الشيء المدرك ولاجل ذلك
احتاج في تعريفه الى ايراد ذكر الشيء وهو المدرك والى ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله

عند المدرك ولا جاعر وض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا متضايفين والادراك
منقسم الى ادراك بآلة والى ادراك بغير آلة بل بذاته اشار اولا والتنبيه على القسمين بقوله لا يحتاج
لتوليه لتشاهدها ما به يدرك وعلى قوله تشاهدها بحث وهو ان تعالى المشاهدة نوع من
الادراك فكيف يجوز اخذه في بيان معنى الادراك فان قيل ان اراد ان علم
الحضور فقط قبل الحضور عبر قابل فان الحاضر عند الحس الذي عند النفس ايضا لا يكون
مدركا والجواب ان الادراك ليس هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند
المدرك لحضوره عند الحس الا ان يكون حاضرا مرتين فان المدرك هو النفس ولكن بواسطة
الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل
ويجوز ان يكون ايضا الحصول في آلة الحس فصل الحس كانت تلك الآلة محل الحس او لم تكن
والاشياء المدركة تنقسم الى ما يكون خارجا عن ذات المدرك كالخارجيات والى ما لا يكون اما في الاول فالحقيقة
المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة الموجودة في
الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان الادراك مستفادا من خارج او صورة
حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله
فاما ان يكون تلك الحقيقة المتمثلة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك او يكون
مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال القسم الاول على ذكر
القسم الثاني فقال لو ذكر القسم الاول ويكون حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية
مثل كثير من الاشكال الهندسية كالكرة المحيط بها اثني عشر قاعدة مخمسات بل كثير من المفروضات
التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما تفرض مثلا من الممتنعات ليتبين به الخلف
فيكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك
علم انها موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وضمها الى ما بينه فبابطال القسم الاول
تحقق الثاني واشار الى ذلك بقوله فعوالما والثاني في قوله او يكون مثال حقيقته مرتسم
الصورة المنتزعة من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو هو وهذا ما قال الشيخ
واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفائها
بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الى المدرك نفس الادراك لما وقع
عنه بعض الشكوك الموردة على كون الادراك صورة وغفل عن استدعاء الاضافة
ثبوت المتضايفين فلزمه ان الكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون

ادراك كم جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة الخارجية غير مطابقة
اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق
بل انهم بعد ذلك تخلص عن المناقشة التي ذكرها القوم فيها واعلم ان ما ذكره
الشيخ ليس تعريفا للادراك ولذلك لم يحاش فيه عن ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز
ان يقال في تعريف الادراك مثلا انه حالة للمدرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك
الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك المعنى غنيا
عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء كثيرا ما يرومون تعيين الاشياء الواضحة
المعول على الاشياء التي يتفقهون تلخيصا كالحركة مثلا ليتعرفوا احوالها اهي بالتساوي
في ذلك الاشياء ام غير التساوي وكيف نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من
المتطرفين في الفلسفة من قوله ان النفس تدرك المحسوسات الجزئية بآلة والمعقولات
بذاتها ان المدرك للجزئيات هي الآلة لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون ان النفس
لا تدرك الجزئيات وطولوا الكلام في ذلك وجعلوه من اعراضاتهم وتشنيعاتهم واراد الشيخ ههنا
الرد عليهم على ما قالته الحكماء على ما سيجيء بيانه في موضعه فمن اعتراضات الفاضل
الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة للخارج وحينئذ
لم لا يجوز ان يكون للادراك حالة نسبية بين المدرك والمدرك وان الصورة المتخيلة لم لا
يجوز ان تكون موجودة قائمة بانفسها كما قال افلاطن او بجرمانيات الاجرام الغائبة
عنا وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالتزام ان صورة السماء في الذهن مساوية
للسماء غير مستبعد والجواب عن الاول ان الاعتراف بان الصورة الغير
المطابقة للخارج هي الجهل تسليم للمنازع وعن الثاني ان افلاطن لم يذهب ولا
غيره الى ان المحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج ولا احد الى ان
يذهب الى ذلك ذاهب واما القول بكون الصورة المدركة في جسم غائب عن المدرك
فليس مستبعدا فقط بل انما هو ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول
بان صورة السماء المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع
في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة المدركة الحالة فيه اللذين لا تحكيهما

بذلك ٩ المدافعة ؛

وانحاء ؛

مم ؛ كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من وجود في الخارج ؛

مطابقة من الصور ما هي للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير المطابقة وهي الجهل واما الاضافة فلا تعتبر فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا ؛

في الصغر والكبر من حيث ذاتها ولاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من المحل
وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان
متساويان في الصورة الانسانية وما لم يكن ذلك محالا لم يجد استبعاده لا يقتضي بطلانه
على انه هذا الاستبعاد ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بانطباع صورة
في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الة الخيالية والعقلية ولا في
الموضعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع او على من يذهب مذهب الشيخ
ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة تنطبع في النفس ولان البحث خارج
عن الكتاب لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التطويل
ومنها قوله ان لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما لزم لجواز ان يكون
اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافة ما
للمدرك اليها والجواب ان الادراك معنى واحد انما يختلف بالاضافة الى الحس او
العقل فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت له الاضافة علم
قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحرارة
في القوة المدركة يقتضي صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان
كانت جزئية كانت ذات وضع لاستحالة ان يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي
هو محلها مستديرا من حيث محلها من ذلك ان يكون المدرك الذي يكون ذلك المحل آلته
مستديرا وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا اقتضى ان يصير محلها مستديرا واما
الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا كان الحال هو بعينها والمحل جسما قابلا
عن ضدها من شأنه ان ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا
حلت جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك الذي يكون ذلك المحل
آلته حارا والاعتراضات التي اوردها على كل واحد من الادراكات الجزئية يجري مجرى ...
... ليس فيه منفعة واما احتجاجاته بعد تسليم احتياج
الادراك الى حصول صورة في المدرك على انه امر وراء الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد
عبارة عن حصول الشيء فقط لكان ذلك الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول الشيء للشيء يقع
بلا شركة او المشابهة على وجوه مختلفة كحصول الجوهر للجوهر والوضع وحصول الوضع للوضع والجوهر

والصورة

الصغير ؟

الاستبعاد الذي ادعاه ؟

بصورة مطلقا لا غاية ما في الباب انه يرد على القائلين بان الابصار انما يكون ؟

ولا يلزم ؟

بالمادة او الجسم وعلمها والحاضر لا يحضر عنده وعلمه بالاشياء غير ذلك ولما كان الحصول الادراكي معلوما
ولم يكن المراد من هذا القول تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين
هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك للشيء على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول الوضعي
لم يجب ان يكون الاسود مدركا للسواد ومنها قوله وايضا فلوجب انا اذا تصورنا
موجودا ليس بجسم ولا قائما بجسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان نقطع بكونه عالما به والجواب
ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وبخلاف وان كان
على سبيل حلوله في المجردات فهو معنى كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير الالفاظ المترادفة
ومنها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد نشك في انه هل يعلم
ذاته وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا فدل ذلك على ان كون الشيء عالما مغاير لحصول ذلك الشيء
والجواب ان ذلك انما نشك اذا لم نحقق ان ذاته باي وجه حصل له انه وان غيره باي
وجه حصل له فان معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا
قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه لم نتشكك في ذلك قوله اذا كان
تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما تقولون فعلمنا بعلمنا اما ان يكون علما بذاتنا ويلزم منه ان
لا يكون ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب
عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد
قد يكون نفسه باعتبار ...
... ذهنية لا ينقطع ما دام المعتبر يعتبر واما قوله حصول الشيء نفس الايجاد
الشيء للشيء وذلك يقتضي كون الشيء علما بنفسه والجواب انه تغاير بالاعتبار كما في الحصول
والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس يكفي في الايجاد انه يقتضي بعلم الموجد
على الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في الجليدية والادراك يكون في
الحس المشترك او في ملتقى العصبتين لا في النفس بواسطتها بل الاثنين عند حصول الصورة
في الموضعين المذكورين او غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج
والقول بانه مثاله وشبهه يقتضي التشكك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد للاشتراك
والنزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعلم التمييز بين المدارك والادراك

التمييز

طلاق ؟ بمعنى حصول

هو منشأ هذا لا ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا على
ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة انما يكون
بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشترط فيه الاول
دون الثاني فهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها
ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد الكفاية لمن اخذت الفطانة بيده
كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه قد يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا
عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك
فتخيلته وقد يكون معقولا عندما تتصور من زيد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا
لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون مغشيا بغواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه
لم تؤثر في كنه ماهيته مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه لو توهم غيره بدله لم تؤثر في
حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه
بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر
على تجريده المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل صورته
مع ان كون الشيء مجردا قائما بالذات يقتضي علمه بذاته وصفاته كما يجيء بيانه ان شاء الله تعالى في ذلك ومنها
قوله اذا كان يعقل ذاته بعينه ويعلم جواز التركيبات الغير المتناهية واما ان لا يكون هو عالما
بذاته ما هو ذاته ويلزم منه ان لا يكون ايضا عالما بذاته نفس ذاته بالذات وغيره ذاته
بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر معتبرا واما
قوله حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير الشيئين فاضافة الشيء الى الشيء واتحاد الشيء من الشيء ودليل استحالة
كون الشيء عالما بنفسه والجواب ان تغاير الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان العاقل لنفسه
متغاير باعتبار اخر وليس بكاف في الاتحاد لانه يقتضي تقدم الموجد على الموجد بالذات ومنها
قوله الصورة تحصل في الخيال او الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقى العصبتين
فلو كان نفس حصول الشيء ادراكا لكان هناك والجواب ما مر وهو ان الادراك ليس حصول الصورة
في الآلة فقط بل حصوله في المدرك الحصول في الآلة وهاهنا الادراك الا بحصوله في الحس المشترك ولا في

ملتقى العصبتين بل في النفس بواسطة هاتين الآلتين عند حصول الصورة في الموضعين
المذكورين وغيرهما ومنها قوله انا نعلم ان الثلج ابيض وهو لا يدل الموجود في
الخارج والقول باختلاله ويتجه تقتضي الشك في الاوليات والجواب ان المبصر
هو زيد لا شك والنزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثال الادراك وعدم التمييز بين
المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجري مجرى ذلك ما قال غيره من المعترضين
ايضا عليه وهو ان الادراك كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور
بالمطابقة انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير الشعور بها
وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جملة من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها
قد اقتصرنا عليها ايثارا للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد الكفاية لمن اخذت
الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشيء قد يكون محسوسا عند
ما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته بتمثل صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته
مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد كان معقولا عندما تتصور من زيد مثلا معنى
الانسان الموجود ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون مع غيبوبته حاملها واما
العقل فيقدر على تجريد الماهية المكتنفة باللواحق الغريبة المشخصة مستثبتا اياها حتى
كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ من بيان معنى الادراك اراد ان يشير الى
انواعه ومراتبه وانواع الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل والاحساس ادراك
الشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة من الاين والمتى
والوضع والكيف والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها في الوجود
الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة
ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم ادراك المعاني غير محسوسة من الكيفيات
والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة لا يشاركه فيها غيره والتعقل
ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات
المذكورة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط

والثاني تجرد

بثلاثة اشيا حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزويا
عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا
قيست الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه المدرك كما يدركه الحس
والخيال بانفراده بل بالاشتراك الخيال وبذلك يختص مدركه ويصير جزويا ولذلك
لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في ساير الكتب بالوجه الاول وكل طبيعة
كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع على كثيرين مختلفين بالعدد لا
على واحد وانما تختلف بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولان
ولا يلزمها شي من تلك المعاني من حيث ما هيتها والمعنى الذي يضاف اليها ويجعلها
جزويا شخصيا هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية
نفسها وانما يباينه بتشخصه المادي ثم بما يستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين
والوضع وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة
والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب بصادح
ظاهرة وانما مثل بالانسان لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي
الغريبة بجميع العوارض المفارقة ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين والكون غريبة عن الماهية
عن الماهية وايضا الكون بحيث يمكن ان يشار واليضا الكون حملها هذه الغواشي ولوازم الوجود والماهية
عند ما يكون الشي محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد على هذا الحكم
سوالا وهو ان الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزوية تحلول الوضع في الموضوع تكون
جزوية وتكون متشخصة دع تشخصها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض
غريبة لا تنفك عنها وهذا ايضا ناقض قولهم العقل يقدر على انتزاع صورة مجردة عن العوارض
الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزوا من ماهية الاشخاص
الموجودة في الخارج قبل زيد وبعده فاذا تلك الصورة ليست مجردة والمشترك فيها
واجاب بان الماهية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق المتعلق
والعلم بها من حيث هي هي علم مجرد لا ان معلومه كذلك كما لا ان العلم في ذاته كذلك

ولذا

ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا على فهم المتعلمين والمتاخرون اذا لم يعقلوا على اغراضهم
ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه والقول التي
الانسانية التي في زيد ليست بعينها في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث
هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود في احدهما منها
حسية لا يكون بعينها في الاخر اصلا فهي انما يكون في العقل فقط وهي الانسانية
الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزوية ومن حيث كونها
متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة
التي هي طبيعة صالحة لان تكون لشيء ولان لا يكون لو كانت في اي مادة من مواد
الاشخاص لحصل ذلك التشخص بعينه اوائل واحد من تلك الاشخاص سبق الى ان يلاحظ
زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهي معنى اشتراكها واما معنى تجريدها فكون التي
تلك الطبيعة المضاف اليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية
وان كانت باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية التشخصية فانها باحد الاعتبارين
حاصلة في شي اخر ومدركة شي اخر وبالاعتبار الاخر حاصلة بطرفيه وبذاك نفسه فان
الصورة التي ذكرها هذا الفاضل ها هنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة
كلية ولا جزوية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض
له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيق هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات
لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب المادية واللواحق
الغريبة التي لا يلزم ماهية غير ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به يعقله
لان تعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله محوج الى عمل من شانه ان يعقله الشي الذي
لا تعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق الغريبة فليس يمكن ان يلحقه ما يلزمه شي من خارج ذاته
لحوقا غريبا لانه يجرده عن الغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا تصريح
بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشي الممكن ان يتكثر بالماهية وهو
معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته

من شانه

لانه في نفسه معقول غير محتاج الى عمل يجعله معقولا بل العاقل يحتاج الى عمل ينتزعها كالفكر مثلا لتصير عاقلة له فلذلك الشي ان يكون عاقلا كما يجي بيانه وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يكون عاقلا لعله كان الشيخ قسم الموجودات الى ما من شانه ان يكون معقولا لذاته والى ما ليس من شانه ذلك فاشار الى ما من شانه ان يكون معقولا لذاته بحسب القسمة الاولى من القسم الذي من شانه ان يكون عاقلا بل في القسم الاخر اعني ما من شانه ان يكون عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه واورد الفاضل الشارح شكا بعد ان ذكر ان المراد من المادة هاهنا هو المحل هو ان كان محسوسا كالخشب بحسب السرير او معقولا كالهيولى سواء كان متقوما بالحال كالهيولى او متقوما كالموضوع وذلك الشك ان المحل ما هيته معقولة لانا في تعقلها نعقل الحال فيها فان من عقل ثبوت الشكل المعين له مع بالم عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول الماهية المعقولة للعاقل كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل لذاته وكل ما يقوم بمحل لم يكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يجعلها معقولة والحق ان المادة هاهنا هو الهيولى لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما حل فيها من الصور والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع ومع جميع ما حل فيها يمكن ان يوخذ من حيث هو كذلك واحد لا يكون شي منها معقولا ويمكن ان يجرد مجردة عن اللواحق المشخصة وحينئذ يكون جميعها معقولا وهذا هو معنى المادة عن كون الشي معقولا واما كون الشي عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات لعله تجرده ايضا في ذاته السبب على تجرده كما سياتي بيانه اشارة لعلك تشتهي الان ان تشرح لك امر القوى المناسبة للحس او لا فاسمع لما فرغ من بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوى المدركة واحوالها وابتدا بالحيوانية وهي منقسمة الى ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة الوجود لم تكن محتاجة الى الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غير مناسب لسياق الكتاب لم يتعرض له واما الباطنة فلما سنها عاجض